JAVIER FERNÁNDEZ SEBASTIÁN

Historia conceptual en el Atlántico ibérico

LENGUAJES, TIEMPOS, REVOLUCIONES



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Primera edición, 2021

Fernández Sebastián, Javier
Historia conceptual en el Atlántico Ibérico: lenguajes, tiempos, revoluciones / Javier Fernández Sebastián. — Madrid : FCE, 2021
571 p. : ilus. ; 23 × 17 cm — (Colec. Historia)
ISBN: 978-84-375-0812-2

1. Conceptualismo 2. Ideología — Historia 3. Historia — Filosofía 4. Historiografía 5. Lingüística 6. Liberalismo — Historia I. Ser. II. t.

LC D16.9 Dewey 901 F565h

Esta obra ha recibido el apoyo para su publicación del Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades del Gobierno de España y de la Fundación San Millán-Cilengua.



Distribución mundial

Vía de los Poblados, 17 - 4º - 15
28033 Madrid
www.fondodeculturaeconomica.es
editor@fondodeculturaeconomica.es

Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 Ciudad de México

Diseño de portada: Neri Ugalde
Imagen de portada: Anton Raphael Mengs, *El triunfo de la Historia sobre el Tiempo* (1772), fresco de la Sala de los Papiros, Museos Vaticanos, Roma.

ISBN 978-84-375-0812-2
DL M-24-2021

Impreso en España • *Printed in España*

Para Merche,
historia, tiempo, lenguaje y vida

SUMARIO

AGRADECIMIENTOS

En la elaboración de un libro como este, resultado de varios años de trabajo, se contraen numerosas deudas. Me gustaría reconocer algunas de ellas. Sin mis colegas de la red Iberconceptos, mis colaboradores de la UPV/EHU, y los investigadores, profesores, doctorandos y estudiantes de posgrado de las universidades en las que he enseñado y presentado versiones preliminares de algunos capítulos durante estos años, las tesis sostenidas en este volumen serían seguramente mucho más débiles (tal vez el libro ni siquiera existiría, pues una razón poderosa para escribirlo ha sido la petición de varios estudiantes para que reuniera en un volumen trabajos y materiales sobre historia conceptual utilizados en mis clases). Las sugerencias y críticas recibidas en estos encuentros, seminarios y discusiones me han permitido refinar algunos argumentos y poner a prueba los puntos fundamentales. Entre estos centros de investigación y universidades debería mencionar al menos El Colegio de México, la Universidad Iberoamericana, la UNAM, Universidad Nacional de Colombia, EAFIT (Medellín), UBA, UNSAM, Universidad Nacional de Quilmes, Universidad de la República (Montevideo), Pontificia Universidad Católica de Chile, Universidad Diego Portales, Universidad Andina Simón Bolívar (Quito), FLACSO-Ecuador, USP, UFOP, UFF, IESP y PUC-Río, entre las latinoamericanas; UCM, UAM, UNED, Casa de Velázquez (Madrid), universidades de Barcelona, Valencia, La Rioja, Murcia y Cantabria, Max-Planck-Institut für europäische Rechtsgeschichte (Fráncfort del Meno), y las universidades de Lisboa, Bielefeld, Freie Universität Berlin, Cambridge, Oxford, Durham, Helsinki, CEU (Budapest), Aarhus, Bordeaux-3 y Timisoara, entre las europeas; el Graduate Center de la CUNY y las universidades de Harvard, UCR y Emory University, entre las norteamericanas. Naturalmente, detrás de estos centros hay muchas personas con las cuales he mantenido un sinnúmero de conversaciones y discusiones inspiradoras y fructíferas, pero la enumeración de los nombres de mis anfitriones, colegas y amigos con los cuales he interactuado a lo largo de estos años alargaría esta nota de agradecimientos más allá de lo razonable.

En la fase final de la redacción, y de cara también a la preparación de otro libro para Routledge que espero concluir pronto, José Moya me acogió en el ILAS de la Universidad de Columbia para una estancia de tres meses financiada en parte con una ayuda a nuestro grupo del Cilengua y la Fundación San Millán, que ha contribuido también a la publicación. Y no olvido que John C. Laursen me invitó poco después al Departamento de Ciencia Política de la Universidad de California Riverside, donde, beneficiándome de

sus consejos y de su generosidad, desarrollé otra productiva estancia de investigación como Fulbright Visiting Scholar, gracias igualmente al Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades del Gobierno de España. Y hablando del apoyo institucional, es justo reconocer que este trabajo se inscribe en las tareas del Proyecto de Investigación «Aproximación interdisciplinar a los lenguajes jurídico-políticos de la modernidad euroamericana. Dimensiones espacio-temporales» (HAR2017-84032-P) y en parte también del anterior Proyecto (HAR2013-42779-P), así como del Grupo IT615-13 («Grupo de historia intelectual de la política moderna»), respectivamente financiados por el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España-Agencia Estatal de Investigación (AEI)/FEDER (Unión Europea) y por el Departamento de Educación, Universidades e Investigación del Gobierno Vasco (y últimamente también del grupo GIU 18/215, de la Universidad del País Vasco). La ayuda de la Fundación San Millán-Cilengua a Iberconceptos, a través de convenios firmados a tal efecto entre la mencionada Fundación y la UPV/EHU, nunca nos ha faltado y ha resultado asimismo fundamental e inestimable para apoyar las actividades académicas de nuestra red. Tampoco olvido que terminé de redactar el manuscrito en el ambiente cálido y acogedor que me brindaron Carol y Geza Kisch, en cuya encantadora casa californiana compartí varias semanas de intenso trabajo con Martín González, de la Universidad de Santiago, con quien mantuve también, junto con Chris Laursen y Tere Toscano, algunas estimulantes conversaciones sobre nuestros respectivos temas de interés.

En varios capítulos de este libro he reordenado, revisado y reelaborado algunos materiales ya publicados. Agradezco también a las editoriales y revistas en las que publiqué aquellas primeras versiones (Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, El Colegio de México, UNAM, Universidad de Alcalá, Marcial Pons Historia, Universidad Iberoamericana, Ediciones Universidad de Cantabria, McGraw Hill, Biblioteca Nueva, Prometeo, Berghahn, Sílex, *Almanack* y *Contributions to the History of Concepts*) las facilidades que me han dado para retomar aquí parcialmente dichos textos, que en la mayoría de los casos han sido profundamente revisados.

He de agradecer asimismo a José Javier Ruiz Ibáñez, a Gabriela Vallejo, a Jesús de Prado, a Andrés Íñigo Silva y a Luis Alberto Cruz Hernández, Jefe del Departamento de Servicios de Información de la Biblioteca Nacional de México, y a mi colega y amigo Rafael Lasaga, por su generosa ayuda al facilitarme diversos materiales durante el proceso de edición. Y a Marta Comesaña y Anna Grifi, respectivamente jefa de Edición y Producción Editorial y editora del Fondo de Cultura Económica de España, por su exquisita profesionalidad.

Por último, dentro del círculo familiar más estrecho, deseo agradecer a mi cuñada Begoña Candina, cuya ayuda para organizar la bibliografía en la última etapa de puesta a punto del manuscrito ha sido fundamental; a mis

hijos Ana y Pablo, que siempre me animaron a seguir adelante en los momentos de desaliento (y en algunos puntos me hicieron sugerencias muy atinadas). Y a mi mujer, Mercedes —pocas veces un nombre se corresponde tan bien con las cualidades de su portadora—, a la que debo mucho más de lo que puede expresarse con palabras.

SIGLAS Y ABREVIATURAS

AGI: Archivo General de Indias.
AHN: Archivo Histórico Nacional, Madrid.
BAE: Biblioteca de Autores Españoles.
BNE: Biblioteca Nacional de España.
CDIP: *Colección Documental de la Independencia del Perú*, Lima, Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1971-1977, 17 vols.
CEC: Centro de Estudios Constitucionales.
CEPC: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
CORDE: Corpus diacrónico del español. Real Academia Española <http://www.rae.es>.
CSIC: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
CUP: Cambridge University Press.
DPSMI: *Diccionario político y social del mundo iberoamericano*.
DPSMI-I: *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850*, Javier Fernández Sebastián, dir., Madrid, CEPC-Fundación Carolina-SECC, 2009, tomo I.
DPSMI-II: *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos fundamentales, 1770-1870*, Javier Fernández Sebastián, dir., Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales / Universidad del País Vasco, 2014, tomo II, 10 vols.
DRAE: *Diccionario de la Real Academia Española*.
DSC: *Diario de Sesiones de Cortes* (España. Varias ediciones).
FCE: Fondo de Cultura Económica.
GG: *Geschichtliche Grundbegriffe: historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Otto Brunner, Werner Conze y Reinhart Koselleck, eds., Stuttgart, Klett-Cotta, 1972-1997, 8 vols.
HYD: Juan E. Hernández y Dávalos, *Colección de documentos para la historia de la Guerra de Independencia de México de 1808 a 1821*, México, Imprenta de José María Sandoval, 6 vols.
OC: *Obras Completas*.
OUP: Oxford University Press.
UNAM: Universidad Nacional Autónoma de México.

Introducción
EN BUSCA DEL PASADO

El objetivo de este libro es doble. Por una parte, pretende poner sobre la mesa un puñado de cuestiones que considero básicas acerca del estudio del pasado, de cualquier pasado. Y hacerlo especialmente desde la perspectiva de la historia conceptual. Por otra, aspira a ofrecer, desde esta misma perspectiva, algunas claves históricas que nos permitan entender mejor un pasado concreto: la entrada de los mundos ibéricos en la modernidad. Una modernidad *sui generis* (¿cuál no lo es?) que no es exactamente la que el núcleo noratlántico protestante ha venido considerando como canónica, genuina modernidad occidental, pero que encajaría con mayor dificultad todavía en los moldes de otras modernidades asiáticas o africanas con las cuales a veces se la ha querido equiparar.

Aunque el libro está dividido en tres partes y en cada una de ellas he dado prioridad a uno de los dos objetivos, lo cierto es que esta división no es tan rígida como un vistazo apresurado al índice de contenidos pudiera hacer creer. Las cuestiones teórico-metodológicas de las que me ocupo preferentemente en la primera parte están empedradas de referencias a las revoluciones, espacios y tiempos euroamericanos (sobre todo iberoamericanos); y a la inversa, la segunda y la tercera parte, de corte más empírico, comportan abundantes consideraciones de carácter teórico-metodológico. Al fin y a la postre, lenguaje, tiempo y revoluciones son los tres ejes del libro, su *leitmotiv*, los tres factores a los que regreso una y otra vez en todos y cada uno de los capítulos, ya sea desde un enfoque teórico o aplicado.

La frase «perspectivas teórico-metodológicas» con que he rotulado el primer bloque quizá requiera de alguna explicación, pues soy consciente de que muchos historiadores desconfían de la teoría. Esta actitud recelosa es a mi juicio un craso error, pues ninguna disciplina se sostiene si no se fundamenta en una reflexión teórica acerca de su propio estatuto como disciplina. Y para eso no basta con lo que usualmente los historiadores llaman «metodología», que generalmente se reduce a unas cuantas reglas procedimentales sobre cómo manejar las fuentes o analizar los datos recogidos. Un *método* —la raíz de la palabra lo dice— es un camino para llegar a alguna parte, y si no sabemos a dónde queremos ir ningún método nos lo va a indicar. Es a la teoría a la que le corresponde explorar y desbrozar el terreno con vistas a asentar la legitimidad cognitiva de un área del saber, fijar su objeto y sugerir los medios idóneos para abordarlo. Y esa función es insustituible. Sin teoría, la metodología es ciega y anodina. Aquella debe precederla, pues los métodos

no son otra cosa que las técnicas y vías más convenientes para acceder a las metas propuestas (y estas metas varían con el tiempo).

Mi aproximación a la teoría, sin embargo, no es la de un filósofo ni la de un epistemólogo. Soy un historiador que se preocupa modesta pero resueltamente por entender lo mejor que puede las bases y los problemas fundamentales de la disciplina, pues conviene reconocer el terreno profesional en el que uno se nueve (incluyendo sus socavones y sus trampas). Soy, por tanto, un historiador empeñado en evitar el divorcio entre teoría y práctica historiográfica. Divorcio, por cierto, que los estudiantes de posgrado más lúcidos con los que he tratado estos últimos años —y por suerte han sido bastantes— lamentan muy a menudo; sienten que los fuertes prejuicios antiteóricos de los historiadores convencionales les han privado de algo importante que intuyen como una laguna en su formación. Podríamos decir, entonces, que lo que en último término me ha movido a redactar este libro ha sido la voluntad de acercar esos dos polos del oficio del historiador, teoría y práctica, que debieran ser indisociables, pero que por desgracia están ordinariamente muy alejados. De ahí que una de las secretas aspiraciones de este libro sería lograr que se animen a leerlo aquellos historiadores y amantes de la historia que normalmente no leen teoría de la historia.

Apoyándome en mi propia experiencia investigadora, de la cual en cierto modo este volumen constituye un destilado y una selección de algunos de los problemas de que me he ocupado estos últimos años, mi estrategia ha sido entretejer los aspectos teórico-metodológicos con el estudio global de la transición de las sociedades iberoamericanas hacia la modernidad, un terreno historiográfico que me apasiona desde hace años. Por razones de claridad expositiva, el libro está estructurado en tres grandes secciones: la primera principalmente teórico-metodológica, la segunda, a manera de transición, incluye elementos reflexivos aplicados al problema sustantivo del que trato por extenso en el tercer gran apartado, que no es otro que el tránsito del mundo iberoamericano a la modernidad. Pero, mientras que en la segunda parte examino aspectos generales de este tránsito, en la tercera y última (que constituye más de la mitad del libro) entro con cierto detalle en la problemática de lo simbólico y en los factores temporales. En cualquier caso, insisto, no hay ningún muro infranqueable entre los aspectos reflexivos y sustantivos; al contrario, la línea divisoria entre esos dos ámbitos es muy porosa: como se verá, hay mucha teoría disuelta en los apartados empíricos, y no faltan referencias a casos concretos en la parte teórica.

Los dos capítulos iniciales tienen un carácter introductorio. El primero es, de algún modo, una introducción a la historia *tout court*, aunque sea desde la perspectiva de la semántica histórica; el segundo es propiamente una introducción a esta última especialidad. De entrada, trato de aproximarme al grado cero del oficio de historiador. Intento explicar cómo veo yo la naturaleza y razón de ser de este oficio, y el lugar que en él debería ocupar la

historia conceptual. Organizo mi reflexión en torno a una metáfora, la de las voces del pasado, voces perdidas para siempre en su inmensa mayoría, pero que en unos pocos casos han llegado hasta nosotros pese a que quienes las pronunciaron fallecieron hace tiempo. Este primer capítulo busca poner de relieve las enormes dificultades que entraña la empresa de escribir historia tomada en serio, entre otras cosas porque quien lo intenta ha de contrarrestar formidables obstáculos, algunos de ellos particularmente insidiosos pues están enraizados en nuestra manera ordinaria de hacernos cargo del mundo que nos rodea, que es por defecto abrumadoramente presentista. A continuación, invito al lector a entrar en el laberinto de los significados en el tiempo y, una vez dentro, procuro guiarle para que no se extravíe y sea capaz de regresar al punto de partida. En este segundo capítulo se encontrarán unas cuantas pistas clarificadoras —eso al menos me gustaría creer— para entender de qué hablamos cuando hablamos de historia conceptual (una fórmula que uso y usaré a lo largo del libro en el sentido lato en que suele emplearse hoy esta expresión). Por eso he sugerido más arriba que este segundo capítulo podría verse como una introducción teórica elemental a la historia conceptual.

En el capítulo tercero procedo a historizar la historia conceptual, especialmente en su versión koselleckiana, con la intención de poner en evidencia que el lanzamiento de esta subdisciplina en la segunda mitad del novecientos implica que quienes lo hicieron disponían a esas alturas de una conciencia histórica francamente desarrollada, una conciencia que no estaba al alcance de sus abuelos, cuya capacidad para acceder a la temporalidad y a la historicidad de las cosas —y sobre todo de la propia historia— era ciertamente más rudimentaria. De este modo, además, señalo el momento nada casual de surgimiento de la historia conceptual en la historia de la historiografía. Al hilo de esta contextualización histórica, esbozo algunos temas, como el de la aparición de un nuevo régimen de acuñación de conceptos en el periodo de transición hacia la plena modernidad (*Sattelzeit*), que serán abordados con mayor detalle y profundidad en la segunda y tercera parte. En fin, dedico el cuarto capítulo a identificar el papel de la tradición en las sociedades modernas, mostrando la inconsistencia de ciertas dicotomías muy populares entre los sociólogos —tradición/innovación, cambio/permanencia, ruptura/continuidad—, naturalizadas luego por las teorías de la modernización hasta convertirse en esquemas casi insustituibles para dar cuenta del movimiento histórico de nuestras sociedades. Mi pretensión es poner de manifiesto que la modernidad es paradójicamente la época en la que se multiplican las tradiciones, en especial cierto tipo de ellas. Gracias a una clase muy particular de tradiciones, a las que propongo llamar *tradiciones electivas*, diversos colectivos, tales como grupos políticos, corrientes ideológicas e -ismos, proceden a fabricarse pasados a la carta a partir de una selección retrospectiva de aquellos elementos —autores, obras, personajes

históricos, grandes eventos— que mejor se adaptan a sus necesidades, elementos de los que se declaran herederos (aunque en realidad aquellos supuestos «antepasados» no les tuvieron en cuenta en testamento alguno). Más claro: los predecesores son seleccionados como tales en función de las prioridades de quienes efectúan la selección, que se ven y se presentan a sí mismos como sus epígonos, creando así identidades narrativas y pasados *ad hoc* para sus proyectados futuros. A mi modo de ver, la historia intelectual tiene mucho que ganar si incorpora esta herramienta a su utillaje, que, en combinación con otras categorías de la historia conceptual, aporta un método más matizado y productivo para abordar el problema de las continuidades y discontinuidades en los procesos históricos, especialmente para el análisis de las ideologías y los movimientos sociales y políticos de los últimos siglos.

En la segunda parte, que consta de solo dos capítulos, el foco de atención se desplaza hacia el Atlántico ibérico, un vasto y variopinto objeto de estudio que ya no perderemos de vista en el resto de la obra. Mi intención es poner a prueba las orientaciones teórico-metodológicas avanzadas en la primera parte, combinando teoría y práctica en lo que quiere ser un marco general y un fresco comprensivo y dinámico de algunos rasgos descollantes del tránsito de los mundos iberoamericanos hacia la modernidad. En realidad, estos dos capítulos —el quinto y el sexto—, pueden considerarse una suerte de intermedio entre la primera y la tercera sección, pues, aunque se refieren a los mundos ibéricos, siguen teniendo un alto contenido teórico-metodológico, incluso tal vez unas gotas de ensayismo. Partiendo de las investigaciones efectuadas por la red Iberconceptos, entre otras cuestiones me ocupo de lo que llamo «centauros conceptuales», conceptos anfibios que integran dos nociones aparentemente contradictorias y participan a la vez del orden declinante que pronto se etiquetará como «antiguo régimen» o «época colonial» y del nuevo orden emergente de los Estados liberales y republicanos. Más adelante, sugiero que la tradición occidental viene acarreando desde antiguo dos constelaciones móviles de conceptos —político-espaciales e histórico-temporales— cuyas versiones más remotas se remontan respectivamente al mundo griego y a la tradición hebrea. Y que esas dos constelaciones conceptuales jugaron también un importante papel en la *Sattelzeit* ibérica. Seguidamente, en el capítulo sexto, propongo un recorrido por una serie de puntos que estimo ineludibles para entender las versiones ibéricas de la modernidad euroamericana. Entre estos puntos, efectúo un rápido examen del lugar del liberalismo, el primer concepto de movimiento del siglo XIX, en el contexto de los -ismos políticos, comento brevemente la cuestión de la postcolonialidad y los grupos subalternos, así como el rol de avanzadilla que les tocó jugar a los hispanolusos en la primera gran ola de globalización semántica (esa que S. Gruzinski denominó «mundialización ibérica», refiriéndose sobre todo al siglo XVI), cuando se echaron las bases de la modernidad occidental. Junto a todo ello, a guisa de excurso, ofrezco un sucinto panorama

de la expansión de la metáfora de la *red* en los últimos doscientos años, desde sus modestos orígenes decimonónicos hasta su conversión en uno de los conceptos centrales y tal vez en la metáfora maestra de estos tiempos de hipermodernidad líquida.

En los seis capítulos que integran el tercer bloque he reunido un conjunto de materiales organizados en torno a las dos grandes claves interpretativas que vertebran el libro, a saber, el lenguaje y el tiempo (que son obviamente también los dos pilares de la historia conceptual). Uno y otro, lenguaje y tiempo, salieron de la era de las revoluciones intensamente transformados, y merece la pena sondear la profundidad de tales cambios. Primero me ocupo de los lenguajes en sentido amplio (capítulos siete a diez) y luego de los tiempos (capítulos once y doce). En el capítulo séptimo se verá que la crisis política fue de la mano de la crisis del lenguaje, que ya había comenzado a manifestarse en la Ilustración tardía, pero que estalló en toda su virulencia a partir de 1808. El lector podrá comprobar que las luchas ideológicas y las alteraciones del lenguaje llegaron a trastocar incluso los formatos y géneros literarios: la súbita politización de dos subgéneros aparentemente tan consolidados e inocuos como el diccionario y el catecismo es buena muestra de los nuevos usos indoctrinadores, que pocos años antes hubieran parecido insospechados, de estos instrumentos didácticos tradicionales puestos al servicio de la política.

En los tres capítulos siguientes —octavo, noveno y décimo— examino diferentes aspectos de la honda transformación semántica y simbólica ocurrida paralelamente a los cambios culturales en otros ámbitos: conceptos y mitos, metáforas e imaginarios. Como se verá, las profundas alteraciones en el rango de significados de los conceptos axiales del vocabulario político son inseparables de los cambios de signo evaluativo de algunos de ellos, mientras que por otra parte las luchas entre diccionarios alternativos muestran que tampoco en este terreno la transición fue en absoluto pacífica: los conflictos semánticos estuvieron a la orden del día. Los lectores podrán encontrar asimismo un repertorio relativamente amplio de algunas de las metáforas y mitos más invocados en aquellos años de transición, así como un análisis pormenorizado de un par de temas propagandísticos relevantes —la utilización de la imagen del rey cautivo y el argumento bíblico a favor de la república—, dos *topoi* con implicaciones muy arraigadas en el imaginario de las poblaciones que fueron utilizados con pocos años de diferencia en sentido opuesto como elementos de movilización de las conciencias de los españoles e hispanoamericanos de aquellos años cruciales. Y, como siempre, el examen de esas materias —conceptos, metáforas, imaginarios— nos da pie para ensayar una recapitulación de las cuestiones metodológicas tratadas en la primera parte, y también para extraer algunas conclusiones teóricas adicionales (por ejemplo, en busca de una explicación acerca de la llamativa proliferación de tropos en aquellos años críticos, o de cara a explorar los métodos adecua-

dos mediante los cuales la historia intelectual, dejando a un lado los viejos esquemas difusionistas de las influencias, tan unidos a la metáfora metodológica del centro y la periferia, podría vérselas con los usos en contexto de determinados recursos culturales disponibles).

Los capítulos undécimo y duodécimo constituyen dos muestras de un género historiográfico muy poco frecuentado en nuestros medios académicos hispanolusohablantes, pero que en los últimos años está cobrando cada vez mayor importancia en la historiografía occidental. Se trata de la historización del tiempo, esto es, del análisis histórico de las experiencias temporales de las gentes del pasado, una suerte de historia socio-intelectual del tiempo que se esfuerza por escudriñar las visiones de nuestros antepasados respecto a la articulación y ordenación de las tres dimensiones temporales, y por mostrar cómo esas maneras de entender el tiempo resultaban fundamentales para entenderse a sí mismos y dar sentido a los mundos políticos y sociales en que vivían. Las vivencias estudiadas, en este caso, se refieren a la experiencia de la aceleración (capítulo 11) y al advenimiento del futuro (capítulo 12). En estos dos últimos capítulos trato de mostrar cómo los actores de aquel momento de transición reaccionaron frente a la insólita celeridad histórica de su tiempo, y cómo encararon el nuevo tipo de futuro —abierto y desconocido— que se abría ante sus ojos, así como sus intentos por disipar la incertidumbre que se cernía sobre ellos lanzando miradas ansiosas hacia ese nuevo horizonte y buscando explicaciones a la avalancha de sucesos inesperados que les tocó vivir.

Finalmente, a modo de colofón, retomo el tema de la conciencia histórica, que ya traté en el capítulo tercero de la primera parte. En esas páginas de cierre recuerdo las sustanciales transformaciones sufridas por la conciencia histórica en los dos últimos siglos, con especial referencia a los mundos ibéricos, y concluyo con algunas reflexiones sobre los cambios que están teniendo lugar en nuestra propia época, cambios de suma importancia que explican en parte el interés creciente por la teoría de la historia y por la historia conceptual.

Otra historia

Una vez expuesta la estructura del libro y su lógica subyacente, me gustaría añadir algunas consideraciones suplementarias con vistas a evitar equívocos y aclarar, por vía negativa, cuales *no son* los propósitos de este trabajo y por ende qué tipo de lectores he tenido en mente principalmente al escribirlo. Al final, retornaré brevemente al punto de partida y volveré a preguntarme sobre las vías idóneas de aproximación al pasado.

Basta una mirada al índice para percatarse de que este libro *no* ofrece un relato histórico-político al uso de las revoluciones liberales y de independencia en el orbe ibérico. Existen en el mercado editorial unas cuantas obras de

síntesis, algunas excelentes, escritas por prestigiosos historiadores —la mayoría de ellos latinoamericanos, portugueses y españoles, pero también de otros países de Europa y América (varios de ellos aparecen citados y referenciados en las notas)— que, desde distintas perspectivas, han tratado con solvencia este tema y mi intención no ha sido agregar una interpretación global más de aquellos sucesos decisivos (si bien, naturalmente, a lo largo de una obra como esta —al igual que en los volúmenes del Diccionario de Iberconceptos— es posible encontrar aquí o allá elementos dispersos para una interpretación). Mi propósito ha sido escribir *otra* clase de historia que no es estrictamente ni una historia política ni una historia intelectual, ni menos un ensayo interpretativo (aunque participa de las dos primeras especialidades e incorpora también elementos de una historia sociocultural). He querido cubrir *otros* aspectos que en la mayoría de los libros de referencia sobre las revoluciones hispánicas brillan por su ausencia o solo son mencionados esporádicamente. Como ha quedado dicho, lenguaje y tiempo son los dos ejes de mi aproximación. Dos ingredientes que considero esenciales, pero que cuando son aludidos en las obras de síntesis a las que acabo de referirme lo son casi siempre de manera tangencial. Pues bien, son esas dos dimensiones apenas estudiadas las que en este libro ocupan el lugar central.

Convencido de que el lenguaje no es simplemente *un medio* de transmisión de mensajes y de experiencias, un mero vehículo de difusión de «pensamientos» o «ideas» (como sostuvieron Descartes o Locke), sino más bien *el medio* en el que nos desenvolvemos y comunicamos y que nos permite tener experiencias (que generalmente se nos presentan ya conceptualizadas, pues *la realidad* está lingüísticamente constituida), en este libro asumimos que la historia político-intelectual que nos interesa debería prestar *menos atención a las ideas desencarnadas* (a las cuales, desde la Ilustración y más tarde con el idealismo, se les ha atribuido una capacidad exagerada de motivar y detonar la acción colectiva) *y más a los usos de las ideas y los lenguajes por parte de los agentes*. No en vano la filosofía del lenguaje del siglo XX ha incidido en la prioridad del estudio del lenguaje sobre el pensamiento. Al cabo, estos usos son intervenciones sobre los estados de cosas, *acciones lingüísticas* observables y están entretejidos con la política práctica. Y, como subrayan con razón los cultivadores de la historia cultural, junto al análisis de los discursos habría que tener muy en cuenta también las modalidades de producción, circulación, consumo y apropiación de los textos, tratados menos como entidades abstractas intemporales que en su materialidad como objetos culturales (libros, lecturas, traducciones).

En estos tiempos de significados flotantes, a la deriva, en que somos conscientes de la necesidad urgente de nuevos conceptos, parece lógico que se agudice el interés por otros periodos de profunda renovación semántica. En los últimos años, sin embargo, tras la asimilación del giro lingüístico por el sector más dinámico de los historiadores (la mayoría de los cuales han

asumido que el ser humano es un *animal symbolicum*), un sector de la profesión se ha volcado primero hacia el estudio de la *experiencia*, y más recientemente algunos teóricos de la historia han propuesto el paradigma de la *presencia* (o sea, de las epifanías del pasado —ausente por definición— en el presente, un tema que linda con el de la llamada memoria histórica). A mi juicio, ambas aproximaciones al pasado, ya sea a través de la *presencia* o de la *experiencia*, no pueden dar la espalda a la cuestión del *significado*. Pues si, por una parte, sin conceptos no hay experiencia posible (y viceversa) —varios capítulos de este libro corroboran inequívocamente esta relación bidireccional—, por otra, es difícil imaginar una manifestación más plena y omnipresente del pasado en la vida cotidiana que la del lenguaje, que es la tradición viva por excelencia.

El segundo pilar de este libro, no menos desatendido por la historiografía convencional, es el análisis de las vivencias del tiempo histórico emergente, de las nuevas experiencias temporales, tan decisivas en aquellas décadas revolucionarias (no deberíamos olvidar que la modernidad consiste principalmente en eso: en un tiempo nuevo). Esta negligencia resulta aún más chocante habida cuenta de que, como ha afirmado Hartmut Rosa, «el tiempo se ha convertido en uno de los problemas centrales, si no en el problema principal de las sociedades modernas». Aunque solo fuera por la actualidad del asunto, cabría esperar entonces que los problemas de la temporalidad —y en particular los imaginarios temporales del pasado— interesaran a los historiadores, especialmente a quienes se ocupan de una época como aquella (finales del siglo XVIII, comienzos del XIX), en la que se produjo otra crisis del tiempo que a primera vista presenta ciertas similitudes, pero también grandes diferencias, con la crisis contemporánea. En este sentido, este libro enlaza con esa preocupación actual y da un paso adelante para empezar a llenar este vacío clamoroso: forma parte de ese «giro temporal» (*temporal turn*) de la historiografía y de las ciencias sociales al que se han referido distintos autores (Robert Hassan, Alexander Geppert, Till Kössler y Christopher Clark, entre otros). Trata de mostrar, por ejemplo, cómo las gentes que vivieron en los mundos iberohablantes hace dos siglos experimentaron con sorpresa no exenta de inquietud la aceleración de los tiempos o la apertura del porvenir como un nuevo escenario cuajado de expectativas. Temas estos que, increíblemente, hasta ahora —en un tiempo de hiperaceleración en que los teóricos sociales discuten sobre el agotamiento del futuro, particularmente en Europa— apenas cuentan con estudios académicos serios. En estos tiempos de opulencia bibliográfica contamos con muchas historias políticas y sociales, pero nos faltan historias de los lenguajes, de las metáforas y mitos, de los futuros, de la aceleración y de otros asuntos semejantes. Y para entrar a fondo en esos temas hay que recurrir muchas veces a la descripción densa y al manejo de una gran cantidad de fuentes, lo que inevitablemente recarga el aparato crítico-documental de un volumen como este.

Este libro se dirige, por supuesto, a quienes se interesan por la historia de nuestras sociedades iberoamericanas (e incluyo en esta denominación a las viejas metrópolis ibéricas, que son a la vez parte de Europa y parte del Atlántico hispanoluso), pero también a los estudiantes y a los estudiosos en ciencias sociales que sienten curiosidad por la semántica histórica y que desean familiarizarse con estos temas, sobre los cuales, más allá de las publicaciones de Iberconceptos y de unos pocos trabajos especializados, salta a la vista la penuria de monografías en nuestras librerías y bibliotecas. Precisamente para ayudar a esos investigadores noveles, trato de exponer con la máxima claridad posible las nociones fundamentales en los dos primeros capítulos introductorios, para ir luego profundizando poco a poco en aspectos más técnicos y enjundiosos. En este sentido, pese a la complejidad de algunas materias, mi intento ha sido facilitar el acceso a los no especialistas, citando la bibliografía más adecuada para profundizar en los temas tratados, e insertando a lo largo del libro numerosas referencias cruzadas, que suplen en parte la ausencia de un índice temático.

Y es que, por retornar al punto planteado al comienzo de estas páginas, a lo largo de todo el libro procuro no perder de vista en ningún momento que el sentido último de nuestra actividad como historiadores no es otro que inquirir por el pasado; o mejor, partir en busca del tiempo pretérito para construir representaciones e interpretaciones plausibles —plurales, desde luego, pero no todas igualmente valiosas y fidedignas— de nuestros pasados. Y los pasados a los que me refiero en este caso son los pasados compartidos, interdependientes y entrelazados de las sociedades de la vieja Iberia y de sus parientes próximos iberoamericanos (particularmente en el periodo que aquí tratamos). El Atlántico ibérico que adoptamos como marco espacial de referencia es una construcción agregativa de todos aquellos territorios que, precisamente como resultado de un pasado común, comparten culturas y lenguas a ambos lados del océano, si bien en esta ocasión hemos prescindido de las riberas africanas (territorios muy relevantes a la hora de estudiar un fenómeno de cardinal importancia y hondas repercusiones futuras como la esclavitud y la trata, pero que no lo son tanto para las problemáticas que abordamos en este libro). Un marco que podríamos llamar *transnacional* si no fuera porque antes de las independencias, en el contexto de las monarquías imperiales, no había propiamente naciones políticas, y por tanto cabría calificar más bien de prenacional. La elección de ese marco de análisis responde a mi convicción de que para tratar ciertos asuntos históricos como los que aquí vamos a ventilar conviene trascender las fronteras historiográficas nacionales y también las barreras lingüísticas. En realidad, la historia del Atlántico ibérico está conectada, inextricablemente enredada, con la de los otros Atlánticos imperiales y, más allá de eso, con la historia occidental y con las historias globales. Tan enredadas, que el mejor modo de estudiar las modernidades ibéricas e iberoamericanas es en riguroso pie de igualdad con

las otras modernidades, angloamericana, francesa, italiana o alemana. Y eso pasa por afrontar los mismos retos —por ejemplo, la historización de los conceptos y metáforas o de los regímenes de historicidad— e indagar los mismos temas, incluyendo los lenguajes, los mitos o las experiencias temporales, abordándolos con los mismos métodos que se analizan estas cuestiones en la academia anglófona, francófona o germanófona. Y pasa también por sacar a la luz los múltiples lazos que vinculan entre sí todas esas experiencias, en lugar de resignarse a adoptar perspectivas particularistas o de *area studies* que tienden a la «guetoización» (*ghettoization*) intelectual de nuestra región. La aproximación histórico-conceptual, que sin desdeñar el estudio de la circulación de los lenguajes y de los vocabularios, se centra sobre todo en la recepción y apropiación local de los conceptos, permite romper con esa clase de dinámicas de «subalternización» de la historia intelectual iberoamericana. Es discutible si las ideas pueden estar «fuera de lugar» (R. Schwarz): los conceptos, nunca lo están. Los conceptos, que brotan de las experiencias colectivas, las orientan y evolucionan con ellas, son invariablemente manejados y reelaborados por quienes los usan: siempre están «en su lugar».

Es bueno que se publiquen cada vez más trabajos desde perspectivas transnacionales y comparadas —ibéricas, latinoamericanas, atlánticas, euroamericanas, etc.—, y este libro es una contribución a esa historiografía tendencialmente posnacional (aunque por desgracia en estos años estamos asistiendo a un inquietante retorno de los viejos demonios nacionalistas en muchos lugares del mundo, incluida Europa). Creo además que, en el caso de las comunidades ibéricas e iberoamericanas, cuyas historias por diversas razones han sido objeto de tantas manipulaciones ideológicas y sectarias, desde dentro y desde fuera, es especialmente necesario, y hasta urgente, afrontar el pasado con ecuanimidad y aceptarlo con sus luces y sus sombras. Dicho de otra manera, me parece igualmente erróneo y peligroso caer en el enaltecimiento de lo propio por el mero hecho de serlo que sucumbir a su denigración sistemática (que, en nuestro caso, y ese sí es un rasgo diferencial con las historiografías de otras partes del mundo, es muchas veces autodenigración). Creo, en suma, que nuestras historiografías no han logrado alcanzar un punto de equilibrio virtuoso entre la ceguera, la simplificación y la vanagloria autosatisfecha, por una parte, y la fracasomanía que, como observó Hirschman, ha sido inusualmente frecuente entre los intelectuales latinoamericanos, pero que yo diría también ha estado muy presente en los últimos dos o tres siglos entre portugueses y españoles. Y probablemente habría que empezar por reconocer que el carácter pionero —alguien diría precoz— de las modernidades ibéricas, vanguardia primero en las exploraciones geográficas y en la construcción de imperios transoceánicos, y tres siglos después vanguardia de nuevo en su desmantelamiento, ha conllevado importantes costes en el balance de resultados.

Si, como historiadores, lo que pretendemos es entender las prácticas y mundos simbólicos de las gentes del pasado, en lugar de «presentificarlos», es decir, de travestir obscenamente a los muertos con nuestros conceptos, prejuicios y valores, habremos de tomar en serio sus argumentos y sus maneras de sentir —por ejemplo, sus opiniones morales y políticas o sus sentimientos religiosos—, sin imponerles los patrones de argumentación, de valoración y de legitimidad propios de las sociedades secularizadas europeas o americanas de comienzos del siglo XXI. Hasta donde tal cosa es posible, procuraremos situarnos en el tiempo de los fallecidos, a sabiendas de que naturalmente vivían como nosotros en presente, en una situación de incertidumbre respecto de su futuro. Habremos, en fin, de acercarnos a ellos con respeto para intentar comprender no solo sus experiencias, sino también sus esperanzas, sus convicciones y temores, que tampoco eran los nuestros.

Recuperar experiencias (entreveradas con emociones y afectos), conceptualidades e imaginarios en parte perdidos supone un desafío para el historiador, en la medida en que este ha de esforzarse por poner hasta cierto punto entre paréntesis sus propios conceptos y valores para —mediante la interposición artificiosa de una suerte de velo de la ignorancia retrospectivo— intentar ponerse en el lugar de aquellos que no disponían de tales conceptos y de tales marcos intelectuales y morales, sino que aplicaban unas pautas muy diferentes, parcialmente esfumadas, y que solo es posible recuperar a través de un proceso laborioso de «traducción» hermenéutica.

Y podría darse el caso de que fuese esta actitud consecuentemente *histórica*, y no la manipulación presentista por parte de aquellos que hacen del pasado un campo de batalla más para sus propias querellas, sus filias y sus fobias, la vía más eficaz para iluminar los problemas de las sociedades actuales. El verdadero pasado práctico sería así paradójicamente el que aparenta serlo menos. Si no estoy equivocado, sería precisamente la búsqueda honesta del pasado histórico, de la alteridad de los mundos desvanecidos de nuestros antecesores, la que hace de la historia un saber práctico, pues nos acerca a la comprensión de parámetros y mentalidades ajenas (un ejercicio enormemente necesario e instructivo en el mundo complejo y transcultural en que vivimos). Mientras que, al contrario, estamos acostumbrados a ver cómo la búsqueda afanosa de un supuesto pasado práctico —al servicio de fines utilitarios como la movilización de los acólitos o la exaltación nacionalista— transforma la historia en una disciplina ancilar, sometida a las obsesiones identitarias o a las exigencias de reafirmación ideológica de aquellos que en realidad no están interesados en escuchar y entender las voces del pasado, sino en instrumentalizarlas y afilarlas como armas de combate.

El pasado es un país extraño y fascinante al que se accede con dificultad, la mayoría de las veces tan solo para vislumbrarlo de manera imprecisa en la lejanía, tras sortear todo tipo de trampas. Y es completamente ilusorio presumir que hay un camino expedito que nos conduce directamente a él simplemente a través de una serie de documentos supuestamente transparentes a los que se aplica esa infortunada mezcla de realismo epistemológico

y empirismo romo que nuestros colegas más desinformados acostumbran a llamar historia. Tampoco me parece que, desde el extremo opuesto, pueda considerarse auténticamente *historia* la especulación filosófico-política sobre el pasado por el hecho de que esas especulaciones vengan envueltas y se apoyen en algunas fuentes. Tales obras, que con frecuencia aspiran a construir, o a aplicar, una gran teoría capaz de explicar globalmente la trayectoria de un país, de un continente o del planeta entero, quizá puedan ser útiles para estimular el compromiso militante y el debate político. La historiografía es otra cosa. Es cierto que la historia tiene que convertirse en una práctica más reflexiva, pero debería guardarse en lo posible de recaer en filosofías de la historia felizmente superadas.

De hecho, una de las tareas más difíciles del historiador es «despresentificar» el pasado, *i. e.*, limpiarlo de las adherencias presentistas que proyectamos inadvertidamente sobre él (la otra cara de esta operación es la desnaturalización de nuestro presente, que empieza a percibirse como contingente, en lugar de verse como el resultado necesario de ese ficticio pasado «presentificado»). Esta «despresentificación» permite rescatar el presente pasado de los actores, esto es, *su* propio presente, en lugar de subrogarlo con el nuestro. Es verdad que el pasado solo existe en el presente de quien lo busca, lo piensa, lo interpreta y lo construye para lectores o «consumidores» actuales de historia, pero el mínimo rigor académico exige que ese pasado traído al presente haya sido previamente sometido a ese protocolo higiénico. A partir de ahí, el historiador es necesariamente un metaforizador, un intermediario y un traductor cultural (y no olvidemos que un traductor es siempre un «fusionador» de horizontes, por decirlo en la jerga gadameriana), pero eso no quiere decir en absoluto que lo que sucedió en un tiempo más o menos lejano estuviera teleológicamente predestinado a desembocar en nuestro presente.

Es ciertamente imprescindible buscar las huellas del pasado en el presente, pero hay que evitar incurrir en la operación inversa: la deontología del historiador no le autoriza a buscar el presente en el pasado. Aunque más no fuera porque, como supo ver el poeta Antonio Machado hace más de cien años, conviene ahondar «en el hoy que contiene el ayer, mientras que el ayer no podía contener al hoy».

En resumen, creo que a los historiadores nos corresponde no solo historiar, sino historizar (y rehistorizar lo deshistorizado), lo que implica salir de buena fe, equipados con las mejores armas del oficio, en busca de un pasado esquivo y contingente. E historizar significa básicamente despresentificar.

PERSPECTIVAS TEÓRICO-METODOLÓGICAS

I. VOCES DEL PASADO

Retirado en la paz de estos desiertos
con pocos, pero doctos, libros juntos,
vivo en conversación con los difuntos
y escucho con mis ojos a los muertos.

FRANCISCO DE QUEVEDO, *Parnaso español* (1648)

La melodía de nuestra vida está condicionada por las voces del pasado, que la acompañan.

WILHELM DILTHEY, *Sueño* (1903)

La misión de la historia es hacernos verosímiles los otros hombres [...]. Tenemos con nuestra vida que entender las ajenas precisamente en lo que tienen de distintas y extrañas a la nuestra.

JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Ideas para una historia de la filosofía* (1942)

Mi propósito en este primer capítulo es ofrecer al lector algunas reflexiones introductorias acerca del sentido de la historia conceptual, de su lugar en los estudios históricos y de los beneficios que de este enfoque cabe esperar para la escritura de la historia, seguidas de otras consideraciones más específicas sobre su aplicación al contexto iberoamericano. En cuanto al alcance de esta orientación académica e investigadora, se trata de una especialidad reflexiva e interdisciplinar que, como la semántica histórica de la que forma parte, concierne tanto a los estudiosos de la historia en general o de cualquiera de sus ramas —teoría de la historia, historia política, social, cultural, intelectual, constitucional—, como a quienes se interesan por la lingüística, la epistemología, la historia de las ciencias o la filosofía (en especial la filosofía política), por mencionar algunas de las áreas del saber que más conspicuamente se solapan e intersectan con ella. Aun así, tal vez no esté de más aclarar que, por razones de oficio y de afinidad intelectual, de entre esa gran variedad de especialistas en humanidades y ciencias sociales potencialmente interesados en la historia conceptual, estas páginas se dirigen preferentemente a los investigadores y estudiosos de las ciencias históricas. Pero tratan de hacerlo sin olvidar que la historia es una modalidad de conocimiento humanista cuyo carácter formativo desborda ampliamente el estrecho círculo de los profesionales.

Escuchar a los muertos

El oficio del historiador se basa en buena medida en una atenta escucha de las voces del pasado. Voces directas, literales, en el caso de quienes practican la historia oral, pero usualmente sobre todo de aquellas voces diferidas, múltiples, indirectas, metafóricas, que han quedado registradas por escrito y han llegado hasta nosotros a través de textos. De modo que esa «escucha» —imperfecta, defectiva, inevitablemente fragmentaria— solo es posible para la gran mayoría de los historiadores bajo la forma de una lectura y una interpretación[1] (volveremos sobre esta cuestión en el capítulo siguiente, en el que abordamos la cuestión de los significados en el tiempo).

Al comienzo de su lección inaugural en el Collège de France, en 2007, Roger Chartier evocaba al respecto aquel verso de Quevedo en que el escritor español dice «escuchar a los muertos con los ojos».[2] Esta asociación sinestésica que establece Quevedo entre la mirada y la escucha —en sí misma muy reveladora de una época en la que la vista había tomado la delantera y reafirmado su ascendiente sobre los demás sentidos— viene acompañando a la escritura de la historia desde hace siglos y por lo tanto es menos sorprendente de lo que a primera vista pudiera parecer. Ojos y oídos fueron ya los dos órganos a los que recurrió Heródoto para hacer acopio de las informaciones que le permitieron redactar sus *Historias*, es decir, aquellos primeros escritos en los que anotó de manera no siempre muy fiable el resultado de sus observaciones, viajes e *investigaciones* personales (recordemos que la palabra griega ἱστορία quiere decir justamente eso: investigación),[3] *i. e.*, de sus «autopsias».[4] Esos mismos sentidos fueron también los dos canales de información privilegiados que puso en juego pocos años después Tucídides para dar cuenta de las vicisitudes de las ciudades helénicas enfrentadas entre sí durante la guerra del Peloponeso. Compuso así una suerte de historia del tiempo presente en la que dice limitarse a transcribir críticamente testimonios de los protagonistas y testigos directos de los hechos y discursos que narra. Tucídides se fiaba mucho más de la vista que del oído (los dos sentidos que en nuestra tradición cultural suelen asociarse figuradamente desde antiguo con la vida intelectual).[5] Sin embargo, para el momento en que escribe Quevedo, hacía mucho tiempo que el hombre de letras euroamericano —incluido el historiógrafo— había comenzado a nutrir sus obras principalmente de fuentes escritas y testimonios de experiencias ajenas, mucho más que de las suyas propias.[6] Dicho de otra manera: a medida que la historia se iba convirtiendo esencialmente en un saber acerca del pasado, la escritura de la historia era cada vez más un asunto de lectores —transformados a su vez en escribidores— que de informantes por vía oral.[7] Y con ello la vista ampliaba su imperio

[1] En estrecha conexión por lo que algunos han llamado «presence turn» en la teoría de la historia (*vide infra*, cap. II, n. 2), un movimiento que entiendo sintomático del presentismo imperante en la actualidad, algunos entusiastas de las nuevas tecnologías aplicadas a la esfera de la retrospección sostienen que, más allá de las fuentes textuales, hoy disponemos de una variedad de medios y de mediadores (incluyendo juegos de computadoras, realidad aumentada, webs con materiales digitales sobre el pasado, recreaciones de batallas y otros acontecimientos históricos, comics, museos interactivos, películas, series de televisión, etc.) que hacen posible una inmersión con los cinco sentidos en cierta clase de «pasado virtual», posibilitando así un contacto supuestamente casi directo con el pasado (algunos hablan incluso de «instantaneous time» y de «instant history»). El libro de Tessa Morris-Suzuki, *The Past Within Us: Media, Memory, History* (Londres/Nueva York, Verso, 2005) es uno de los trabajos más conocidos a este respecto. La Red Internacional para la Teoría de la Historia (INTH, International Network for Theory of History) ha convocado un congreso sobre esta temática, titulado «Media, Mediations and Mediators: (Re) Mediating History in the 21st Century», en la Universidad Autónoma de Puebla (México) del 6 al 8 de mayo de 2020. En el Epílogo retorno brevemente a este tema.

[2] Francisco de Quevedo, *Poesías*, ed., José Manuel Blecua, Madrid, Castalia, 1969-1971, vol. I, p. 253. Chartier, *Escuchar a los muertos con los ojos*, Madrid, Katz, 2008. En otro lugar de su obra poética, Quevedo presta su voz a la musa de la Historia. En esos versos, Clío se jacta de que su «pluma elocuente» preserva la fama, la gloria y la memoria frente a las injurias del tiempo, tiende un puente entre el presente y el pasado, y devuelve la palabra a quienes parecían haber callado para siempre: «Deidad mi voz que, atrevida,/vuelve al ya muerto la vida/y hace lo que fue presente».

[3] Investigación de lo visto y oído. Nótese que, si el verbo griego ἱστορεῖν nos lleva en última instancia a la metáfora de la vista, donde *ver* [ἰδεῖν] equivale a *conocer*, su análogo latino *investigare* remite metafóricamente a quien reúne celosamente los vestigios (*in-vestigare*) que le ponen en la pista de la verdad. Los verbos castellanos indagar, inquirir o pesquirir (este último menos común) tienen un sentido semejante. Sin embargo, mientras que la etimología de indagar, sinónimo de investigar, se relaciona igualmente con seguir las huellas de un animal al que se quiere cazar, inquirir procede de *in-quaerere*, hacer preguntas insistentemente, y pesquirir —*i. e.*, hacer pesquisas—, de *per- quaerere*, buscar algo con diligencia y cuidado.

[4] El significado original de la palabra griega *autopsia* (que resulta de la unión de αὐτός y ὄψις), tal como la usa Herodoto y otros historiadores antiguos, remite al hecho de que es *uno mismo* el que observa algo, enfatizando que lo ve por sí mismo, que es testigo directo de lo relatado (Gabrielle M. Spiegel, «The Task of the Historian», *The American Historical Review*, vol. 114, núm. 1 (2009), pp. 1-15, pp. 3-4).

[5] La vista se relaciona sobre todo con el conocimiento, y el oído con la comunicación interpersonal. Olfato, gusto y tacto tienen un papel mucho más discreto en este campo: el primero puede aludir metafóricamente a la intuición, el segundo a las preferencias personales o subjetivas (incluyendo los gustos estéticos, pero también suele asociarse —como el olfato— a la memoria y a la viveza de ciertos recuerdos), y el tercero al mundo de las emociones (también a la comprobación personal y fidedigna de algo). Eve E. Sweetser, *From Etymology to Pragmatics. Metaphorical and Cultural Aspects of Semantic Structure*, Cambridge, CUP, 1990, pp. 32-48.

[6] En la célebre dedicatoria de su obra *El Príncipe* a Lorenzo de Medicis, Nicolás Maquiavelo escribe que el conocimiento que ha adquirido sobre cuestiones políticas procede de su «lunga esperienzia delle cose moderne e una continua lezione delle Antique». *Vide infra*, notas 10 y 12: Una famosa carta de Maquiavelo a Francesco Vettori fechada en Florencia el 10 de diciembre de 1513 en la que relata su costumbre de entrar en conversación nocturna con los grandes autores de la Antigüedad recuerda en más de un punto a los versos de Quevedo citados en exergo de este capítulo.

[7] Michel de Certeau, «Usos de la lengua» en *La invención de lo cotidiano. 1 Artes de hacer*, Ciudad de México, Universidad Iberoamericana, 1996, pp. 143-189. Conviene matizar, sin em-

intelectual sobre los demás sentidos, en especial sobre el del oído (una primacía que iba a acentuarse en Occidente durante los siglos modernos, primero con la imprenta, y luego con la explosión tecnológica de toda clase de ingenios amplificadores, intensificadores y optimizadores de la visión humana).[8] Conviene anotar que la metáfora fundamental que en nuestra tradición está detrás del conocimiento es la vista. Una metáfora, la de la visión, que subyace a dos vocablos griegos muy distintos, pero subterráneamente conectados, como son *historia* y *teoría*. Gracias a los *oculis animi* es posible el discernimiento mental que permite juzgar, adquirir certeza y conocimiento de las cosas, así como tomar decisiones.[9] Es interesante observar que ya hablemos del conocimiento, de la ciencia, del poder, de la decisión, de la determinación, del juicio o de la crítica, la imagen básica es siempre la misma: se trata de discernir, distinguir, separar esto de lo otro, lo bueno de lo malo, lo justo de lo injusto, lo seguro de lo dudoso, lo valioso de lo deleznable. Los verbos latinos que están en el trasfondo de operaciones intelectuales y políticas como saber, decidir, dividir o separar (*scire, sciscere, scindere, cernere, decernere*), de adjetivos como cierto (*certo*, participio pasivo de *cerno*) y de sustantivos como ciencia (*scientia*), conciencia (*conscientia*) o certidumbre (*certitudo*), están léxicamente emparentados y remiten en última instancia al acto de separar, discernir o cribar (*cernere*, al igual que las voces griegas equivalentes κρίνειν y κρίσις, de donde vienen crítica y crisis).

Las experiencias vicarias transmitidas por las fuentes escritas habían terminado por eclipsar a los viejos métodos de aquellos remotos «padres de la historia», cuyas tareas se basaban en la escucha de los relatos de testigos oculares, cuando no en la vivencia directa de lo relatado.[10] Es más: el oficio

bargo, que con la llegada de los europeos a América, algunos cronistas presumen de contar historias *verdaderas* de las que han sido, como escribió Bernal Díaz del Castillo, «testigos de vista» (Felipe Soza, «La historiografía latinoamericana», en Jaume Aurell, Catalina Balmaceda, Peter Burke y Felipe Soza, *Comprender el pasado. Una historia de la escritura y el pensamiento histórico*, Madrid, Akal, 2013, pp. 347, 356 y 369). Sobre la dialéctica entre lo icónico/visual y lo escrito/textual entre los primeros historiadores y cronistas de Indias y, más adelante, en el Barroco español, véase Juan Pimentel, *Fantasmas de la ciencia española*, Madrid, Marcial Pons, 2020, pp. 51-52, 68, 115-116.

[8] Walter J. Ong, *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, Ciudad de México, FCE, 1987. David Le Breton, *El sabor del mundo. Una antropología de los sentidos*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2007, pp. 31-45. Y ello a pesar de la gran importancia que la tradición judeocristiana siempre confirió a la audición y la escucha: Catherine Chalier, *Sagesse des sens: le regard et l'écoute dans la tradition hébraïque*, París, Albin Michel, 1994. La primacía de la vista seguramente tampoco es ajena a la larga preponderancia en nuestra área de conocimiento de los métodos tradicionales de la historia *de ideas*: no en vano la raíz más remota, común a ambos vocablos, tanto de la palabra *historia* como de *idea* se encuentra en el verbo griego *idein* [ἰδεῖν], ver. Y, por otra parte, *teoría* procede asimismo de θεωρεῖν: ver, contemplar, mirar atentamente.

[9] Clifford Ando, *Roman Social Imaginaries. Language and Thought in Context of Empire*, Toronto, University of Toronto Press, 2015, pp. 96-97.

[10] Miguel de Cervantes sugiere en su obra postrera que paradójicamente «las lecciones de los

del historiador consistirá por mucho tiempo en transformar y elaborar esas experiencias recogidas de primera o segunda mano en las fuentes para transmitirlas de manera sintética y ordenada a los destinatarios de sus obras, usualmente magnates, gobernantes y príncipes. De modo que, en los primeros siglos de la Edad Moderna, esta compilación de experiencias acumuladas en forma de *exempla*, de los cuales extraer enseñanzas prácticas y reglas de conducta política y moral, constituyó la razón de ser del trabajo de los historiadores.[11]

Y, aunque la historiografía (y, más ampliamente, la historia, en su triple dimensión de investigación, escritura y enseñanza) ha cambiado enormemente desde el siglo XVII hasta hoy,[12] y los objetivos de este género de escritura no son ya los mismos, en este aspecto las cosas siguen más o menos igual que en tiempos de Quevedo: también el historiador actual, antes de escribir sus propios textos, ha de ser compilador diligente, lector atento, descifrador y evaluador crítico de numerosos testimonios, memorias y textos ajenos (además de imágenes y otros vestigios del pasado). Y para empezar ha de ser consciente de que eso que llamamos con cierta exageración y un punto de fetichismo «fuentes primarias» o *empirical evidence*, como si se tratase de

libros muchas veces hacen más cierta experiencia de las cosas» que la de quienes directamente las vieron y vivieron, pues una lectura atenta permite volver sobre lo leído y reflexionar sobre ello de un modo más profundo que el que le es posible a quien se limitó a presenciar *de visu* momentáneamente los hechos narrados (*Trabajos de Persiles y Segismunda*, III, 8). *Vide infra* nota 12.

[11] El príncipe «aprenderá en pocos años lo que ha sido confirmado de tantos siglos y viene consignado en los eternos escritos de los sabios» (Juan de Mariana, *De rege et regis institutione*, Toledo, 1599). «La lección [de la historia] enseña más en un día que a otros enseñó la experiencia de muchos años» (Juan de Santa María, *Tratado de república y policía cristiana para reyes y príncipes*, Madrid, Imprenta Real, 1615, p. 94). José A. Fernández-Santamaría, *Razón de Estado y política en el pensamiento español del Barroco (1595-1640)*, Madrid, CEC, 1986, pp. 145 y 149.

[12] Un esquema muy útil de las profundas transformaciones sufridas por el concepto de historia y sus saberes asociados en Antonio Campillo, «Tres conceptos de historia», *Pensamiento*, vol. 72, núm. 270 (2016), pp. 37-59. Una de las más importantes mutaciones de fondo en la escritura de la historia en el umbral de la Edad Moderna es el cambio de énfasis desde la tradicional insistencia en las ventajas de la proximidad e inmediatez de quien ha contemplado algo *ad oculos* a la preferencia por el análisis distanciado y crítico de las fuentes escritas. Algo de esto lo acabamos de ver en el comentario de Cervantes citado en nota 10. Fray Jerónimo de San José (*Genio de la Historia*, Zaragoza, 1651) señala asimismo tempranamente —en lo que constituye un elogio de las ventajas del historiador sobre el testigo o, si se quiere, de la historia sobre la memoria— que es preferible que el historiador *no* haya presenciado los hechos que narra, pues «las noticias de la vista» (esto es, el hecho de haber contemplado «el autor con los ojos lo que escribe con la pluma») resultan con frecuencia engañosas y el análisis cuidadoso y a distancia de las fuentes, indicios y relaciones ajenas, a menudo contradictorias, resulta ser más apropiado «para juzgar y conocer la verdad» de unos hechos en los que uno mismo no se ha visto involucrado (cito por la edición de Madrid, Imprenta de don Antonio Muñoz del Valle, 1768, pp. 128-131). Recordemos que, en esos mismos años, Hobbes había escrito en el *Leviatán* que «llamamos historia al registro de conocimientos acerca de hechos» (cit. Barbara Shapiro, «The Concept "Fact": Legal Origins and Cultura Difussion», *Albion* 26/2 (1994), pp. 227-252, p. 236).

un sucedáneo del informe supuestamente irrefutable del testigo ocular y a través de ellas pudiéramos palpar la realidad misma acontecida «tal cual fue»,[13] cuando se trata de textos, son ya en su mayor parte el resultado azaroso de diversas contingencias, filtros y mediaciones culturales. La mayoría de las fuentes, en efecto, llegan a nuestras manos tras haber sido sometidas a procesos más o menos sofisticados y selectivos de escucha, observación y recolección, escritura, custodia, clasificación y expurgo (por no hablar de los estragos infligidos por las guerras, destrucciones y sobresaltos históricos), de manera que los hechos y datos que han quedado registrados en ellas y han llegado hasta nuestros días son comparativamente muy exiguos frente al raudal inabarcable de acaecimientos y vivencias de toda índole que hipotéticamente pudiera abrazar, bajo la égida del descomunal singular colectivo *historia*, la totalidad de lo acontecido a todos los seres humanos en el periodo y en el territorio bajo estudio. Nuestra «escucha» es por tanto altamente selectiva y francamente pobre en relación con las numerosísimas voces que sería necesario tener en cuenta para dar razón cabal del fárrago de sucesos y de vicisitudes de mayor o menor relevancia que, dependiendo de los intereses, curiosidades y puntos de vista de los investigadores y de los potenciales lectores, merecerían ser historiográficamente recuperados.

Claro que el corpus documental sobre el que edificamos nuestras historias no solo está limitado por la relativa penuria y los sesgos de las fuentes conservadas en los archivos. También lo está por la inevitable asimetría de esa «conversación con los difuntos» de la que hablaba Quevedo, en la que aquellos no tienen ya la posibilidad de dar la réplica a nuestras interpretaciones de sus palabras o propósitos, por desacertadas que estas interpretaciones fueren; ni tan siquiera pueden ya plantearnos preguntas.[14] Pues si, por un lado, la ilusión de «hablar con los muertos», o al menos de que «los muertos nos hablen», parece fascinar al hombre moderno, por otro es evidente que las preguntas circulan siempre en la misma dirección, a saber, del presente al pasado. Y esa asimetría constitutiva de la *praxis* de la historia —y de la lectura— hace que la actividad historiográfica probablemente tenga más que ver en el fondo con el deseo de saltar hacia atrás el foso de la muerte —con la pulsión de franquear intelectual y emocionalmente esa ominosa barrera— que con el establecimiento de un diálogo entre pasado y presente, como a veces se dice.[15]

En lo que a sesgos se refiere, hay que reconocer que la selección desequilibrada ya en origen de las fuentes que manejamos suele ser todavía mayor en la documentación disponible para la época moderna. Junto a la habitual desproporción entre las voces más y menos audibles en función del desigual poder enunciativo de sus emisores (lo que les ha permitido llegar o no hasta nuestros oídos), las pasiones y disensiones políticas y las diversas modalidades de *parti pris* —nacional, religioso, ideológico, de género, de clase— hacen su trabajo de filtrado, descarte y exclusión antes incluso de que el historiador comience sus tareas (así, a partir del siglo XIX ha podido decirse que son los periodistas quienes escriben a menudo «el primer borrador de la historia»). A ello se unen las argumentaciones extemporáneas y las visiones en túnel del historiador-intérprete, que demasiado a menudo proyecta abusivamente sobre el material histórico sus propias preconcepciones, cuando no sus prejuicios ideológicos disfrazados de herramientas analíticas, incurriendo en distorsiones y anacronismos de todo tipo. Distorsiones que, en el límite, llevan al historiador a jugar el degradante papel del ventrílocuo que, consciente o inconscientemente, finge las voces de los muertos y les hace decir lo que él desearía que dijeran.[16] Pues, teniendo en cuenta que el pasado no habla



[13] Se supone que las fuentes primarias son en su mayoría documentos contemporáneos de los hechos estudiados de primera mano y que arrojan luz sobre ellos. Además de las fuentes textuales (cartas y documentación de archivo, discursos, libros, memorias, artículos de periódico) también suelen contarse en este grupo otro tipo de fuentes icónicas o visuales (fotografías, pinturas, imágenes, reliquias, ruinas y monumentos, objetos y artefactos). La etimología de la palabra «evidencia», que en último término remite a la misma raíz que historia, sugiere la cualidad de aquello que resulta obvio, inmediatamente visible. Lo cierto, sin embargo, es que ninguna fuente, ninguna «evidencia», habla por sí sola: siempre se necesitan preguntas, métodos y teorías adecuadas para hacerlas hablar. Sobre el «archivismo», como una suerte de retórica anti-retórica típica del historiador, véase Allan Megill y Donald N. McCloskey, «The Rhetoric of History», en John S. Nelson, Allan Megill y Donald N. McCloskey, eds., *The Rhetoric of the Human Sciences. Language and Argument in Scholarship and Public Affairs*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1987, pp. 221-238, pp. 222-223. Sobre las técnicas de identificación, contextualización y crítica de fuentes que permiten asegurar la objetividad del historiador, especialmente sobre la *Quellenkritik* de Droysen, véase Lorraine Daston, «Objectivity and Impartiality. Epistemic Virtues in the Humanities», en Rens Bod et al., eds., *The Making of the Humanities, vol. III. The Modern Humanities*, Ámsterdam, Amsterdam University Press, 2014, pp. 27-41, pp. 32-33.

[14] Los versos de Quevedo permiten entrever, sin embargo, la complejidad y la relativa bidireccionalidad de nuestra lectura de los clásicos. Por su interés, reproduzco a continuación el poema en su integridad: *Retirado en la paz de estos desiertos,/con pocos, pero doctos libros juntos,/vivo en conversación con los difuntos,/y escucho con mis ojos a los muertos. // Si no siempre entendidos, siempre abiertos,/o enmiendan, o fecundan mis asuntos;/y en músicos callados contrapuntos/al sueño de la vida hablan despiertos. // Las grandes almas, que la muerte ausenta,/de injurias de los años vengadoras,/libra, ¡oh gran don Joseph!, docta la imprenta. // En fuga irrevocable huye la hora; pero aquélla el mejor cálculo cuenta/que en la lección y estudios nos mejora.* (La invocación a «Don Joseph» se refiere a su editor, José Antonio González de Salas).

[15] Hans Ulrich Gumbrecht, «Historizar», en *Los poderes de la filología. Dinámicas de una práctica académica del texto*, Ciudad de México, Universidad Iberoamericana, 2007, pp. 65-77, especialmente pp. 75-76. El umbral o barrera infranqueable entre vivos y muertos está siendo cuestionado últimamente desde un sector de la historiografía: Victoria Fareld, «(In) Between the Living and the Dead: New Perspectives on Time in History», *History Compass*, v. 14, núm. 9 (2016), pp. 430-440. Véanse también los comentarios de Pimentel, *Fantasmas de la ciencia española*, pp. 12-13 y *passim*.

[16] Hacer hablar a los muertos es, por supuesto, un artificio literario de larga data, que tiene poco o nada que ver con la historiografía. Recurrieron a él algunos autores antiguos, como Luciano de Samosata, y modernos, como Fontenelle o Chateaubriand (Iván Jablonka, *La historia*

por sí mismo, sino que es siempre el historiador el que le presta su voz como autor,[17] no puede descartarse la mala fe de quienes tratan de camuflar sus sectarismos políticos tras la pantalla de una historia amañada.

En los últimos tiempos, diversos grupos identitarios históricamente discriminados y victimizados (indígenas, mujeres, minorías sexuales, afroamericanos, etc.) han reclamado con toda razón que seamos capaces de desentumecer nuestros oídos para que las voces de tales grupos que llegan del pasado no queden silenciadas, y encuentren su camino hacia su recuperación y un justo tratamiento historiográfico. Los historiadores deben sin duda recuperar y hacerse eco de esas voces silenciadas. Pero no siempre las reivindicaciones son tan nobles como las que acabo de mencionar. Un caso extremo de manipulación emocional de las voces del pasado es el de aquellos agentes políticos y sociales, generalmente perteneciente a las franjas lunáticas de los movimientos nacionalistas, que siembran el odio de manera deliberada. Me refiero a aquellos actores que hacen una lectura tan sesgada y selectiva del pasado que solo prestan oído a las «voces ancestrales» de aquellos patriotas muertos que sacrificaron sus vidas por la causa y que, según sus intérpretes actuales, claman venganza por las injusticias sufridas y exigen a los vivos que se cobren su deuda de sangre sobre los descendientes de los antiguos opresores. Varios movimientos ultranacionalistas responden a una pauta vindicativa de este tipo, que en algunos rincones de la vieja Europa encontraron un caldo de cultivo favorable en décadas pasadas.[18]

Pues bien, en la medida en que la semántica histórica —que abarca figuras de la significatividad muy variadas, que además de los conceptos se extiende a todo tipo de signos, imágenes, tropos, símbolos y mitos— supone un retorno a las fuentes con una mirada fresca, mucho más exigente, su principal virtud estriba probablemente en el hecho de ponernos en guardia frente a todos esos sesgos, apriorismos y distorsiones (podríamos decir, entonces:

es una literatura contemporánea. Manifiesto por las ciencias sociales, Buenos Aires, FCE, 2016, p. 217). También en el mundo hispano encontramos ejemplos, a menudo con una intencionalidad política, como el poema de Quintana, «El Panteón del Escorial» (1805) (Manuel José Quintana, *OC*, Madrid, Atlas, 1946, pp. 35-38), donde varios Habsburgo españoles dialogan desde sus tumbas a la vista del futuro, o el panfleto de Bernardo de Monteagudo *Diálogo entre Atahualpa y Fernando VII en los Campos Elíseos*, que circuló en Alto Perú en 1809. En las páginas del periódico madrileño *El Censor* encontramos interesantes ejemplos, en 1820 y 1821, de esta clase de diálogos. Otro exponente interesante de este género es el libro de José de Vin, *Las medallas parlantes o el porvenir*, Madrid, La Ilustración, 1847. Pero sin duda la gran novela del mexicano Juan Rulfo *Pedro Páramo* (1955) es el máximo exponente de un género difícil de clasificar en el que las voces de los vivos dialogan, se superponen y alternan con las de los muertos.

[17] Alun Munslow, ed., *Authoring the Past: Writing and Rethinking History*, Londres, Routledge, 2012.

[18] Esta clase de pseudohistoria estuvo en el origen de organizaciones terroristas como el IRA o ETA. Conor Cruise O'Brien, *Ancestral Voices. Religion and Nationalism in Ireland*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994. Jon Juaristi, *El bucle melancólico. Historias de nacionalistas vascos*, Madrid, Espasa Calpe, 1997.

ad fontes, sed sollicite). Así, la historia conceptual nos aconseja, por una parte, desconfiar de la engañosa transparencia del lenguaje de las fuentes, que muchas veces camufla su radical alteridad semántica bajo una fina capa léxica de palabras conocidas —palabras que existían ya entonces y siguen existiendo ahora—, voces familiares que nos llevan a creer falazmente en la inmediatez y transparencia de sus significados. En ese sentido, la escucha de las voces del pasado que practicamos los profesionales de la historia, para ser fiable, deberá decodificarse siempre por medio de una hermenéutica textual basada en la crítica histórica rigurosa. Una crítica que, partiendo del hecho de que solo muy raramente las fuentes escritas resultan de una transcripción de manifestaciones orales de las gentes de antaño, y por tanto los textos no suelen ser testimonios fidedignos de voces ausentes (pues la conformación de los archivos generalmente obedeció a lógicas de poder muy distintas de los intereses cognitivos de los historiadores), ha de dotarse de sólidos fundamentos teóricos para discernir entre lo que se dice explícitamente en los textos y lo que se puede inferir de ellos (significados tácitos y lecturas entre líneas que solo pueden obtenerse si al texto se le saben plantear las preguntas adecuadas), y también para distinguir las voces de los ecos.[19] Y una hermenéutica que se interesa por la acción humana en general (no solo por los textos) y que se sabe ella misma histórica, puesto que no solo el lenguaje de los «indígenas» del pasado está datado y localizado: también lo está irremediablemente el nuestro, el de nuestra propia época y contexto —pasajeros, como todos—, y el lenguaje de los historiadores en particular.

La aproximación histórico-conceptual exige también esforzarse por entender los argumentos cruzados de quienes, como sucede a menudo en los escenarios políticos de la modernidad, discuten apasionadamente desde posiciones adversas (una actividad que observamos paradigmáticamente en los debates parlamentarios, precedidos siglos atrás por las controversias escolásticas y las *disputationes in utramque partem* de tradición ciceroniana, y también en los medios académicos).[20] Y hacerlo además sin tomar partido por ninguno de los contendientes. No solo eso: en medio de la algarabía, la historia conceptual recomienda prestar oídos a todas las partes. Apurando la analogía acústica —más bien histórico-jurídica, en este caso—, diría que el historiador habría de ser de entrada un buen *oidor* y *auditor*: debería comenzar por dar *audiencia* a todas las partes implicadas en aquellos hechos y

[19] Sin dejar de reconocer, no obstante, que muy a menudo es solo gracias a esos ecos, exclusivamente a través de ellos, que esas voces lejanas nos alcanzan, el único vehículo que felizmente ha permitido que no hayan quedado condenadas al silencio.

[20] Kari Palonen ha argumentado convincentemente que en los medios académicos la «objetividad», weberianamente entendida como un método justo y equilibrado de sostener los debates, está menos asegurada que en los ámbitos parlamentarios: Kari Palonen, «"Objectivity" in Parliamentary and Scholarly Disputes: On Max Weber's Rhetorical Redescription of a Concept», in *Essays in Honor of Hannu Nurmi. Homo Oeconomicus*, 26(3/4) (2009), pp. 527-541.

procesos que está tratando de desentrañar. Sin querer equiparar en absoluto las tareas del historiador con las del juez,[21] la vieja fórmula jurídica que aconsejaba en aras de la equidad *audi alteram partem* sería así de plena aplicación al historiador, que por oficio debe escuchar a todos, empezando por intentar revivir las voces de los sin voz: el rumor apagado de «los muertos condenados al silencio»,[22] y también las de los perdedores, aquellos cuyas voces quedaron aplastadas bajo el peso de «la enorme condescendencia de la posteridad».[23]

Ese «don de la escucha» solo llega a merecerlo quien es capaz de prestar una atención profunda, distanciada y desinteresada a los textos. Una suerte de conjugación sinestésica de sentidos que nos permite «escuchar leyendo», un poco como cuando Paul Cézanne decía que podía ver el olor de las cosas[24] y que presupone sin duda un aprendizaje.[25] Esta pedagogía, o mejor,

[21] Equiparación que está ya implícita en la obra de Tucídides, pues la metáfora del juicio subyace a la historiografía primigenia griega: Campillo, «Tres conceptos de historia», pp. 38-39 y 41. En este sentido el historiador debería ser idealmente a la vez un *veedor* atento (ἵστωρ, *hístor*) de lo que ha sido contemplado directamente por sí mismo (*autópsia*) y un *oídor* u observador imparcial que juzga críticamente (*i. e.*, con acribia) sobre la validez de aquello que escucha de la boca de otros testigos. Para la crucial diferencia entre lo visto (ópsis) y lo oído (ákoe), véase François Hartog, *El espejo de Heródoto*, Ciudad de México, FCE, 2002, pp. 254-256 y 268. El historiador ideal sería un perfecto auditor público, veedor y relator comparable a los ojos y oídos de instituciones jurídicas tales como la *audientia litterarum contradictorum*: Arndt Brendecke, *Imperio e información. Funciones del saber en el dominio colonial español*, Madrid/Fráncfort del Meno, Iberoamericana/Vervuert, 2012, pp. 86-87.

[22] Reinhart Koselleck, *Esbozos teóricos. ¿Sigue teniendo utilidad la historia?*, Madrid, Escolar y Mayo Editores, 2013 (traducción parcial por Kilian Lavernia de Reinhart Koselleck, *Vom Sinn und Unsinn der Geschichte. Aufsätze und Vorträge aus vier Jahrzehnten*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2010), p. 41. Agnes Heller, *Can Modernity Survive?*, Berkeley, University of California Press, 1990, p. 27.

[23] Edward P. Thompson, *The Making of English Working Class*, Londres, V. Gollancz, 1963, p. 12.

[24] Byung-Chul Han, *La sociedad del cansancio*, Barcelona, Herder, 2017, p. 35-37. Conviene recordar, en todo caso, la irreductible falta de equivalencia entre *ver* y *decir* (y, todavía menos, entre ver y escribir): como muy oportunamente advierte Foucault, en vano nos esforzamos en decir lo que vemos, pues lo que vemos nunca se vierte del todo en lo que decimos (Michel Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Ciudad de México, Siglo XXI, 1968, p. 19).

[25] El historiador ha de «educar el oído» para interpretar adecuadamente lo que lee/escucha. Quisiera recordar en este punto que una parte de la teoría política y de la historia del pensamiento en estos últimos años viene insistiendo en la necesidad de reequilibrar la balanza entre *listening* y *speaking*, prestando más atención a la escucha que al habla, y al consumo/recepción del pensamiento que a su producción/autoría/emisión. Véase, en lo que se refiere a la teoría de la democracia: Andrew Dobson, *Listening for Democracy. Recognition, Representation, Reconciliation*, Oxford, OUP, 2014. Y, en cuanto a la historia del pensamiento, las teorías de la recepción mencionadas en notas 24 y 25 del cap. II. Algunos clásicos grecorromanos encarecen el arte de escuchar y el valor (incluso la preeminencia) de la escucha sobre el habla. Epitecto dejó dicho que si la naturaleza ha dado a los hombres dos oídos y una boca es para que podamos oír a los otros el doble de lo que hablamos. Plutarco, por su parte, observó que «para saber hablar es preciso saber escuchar». Una inteligente defensa del superior valor de la lengua sobre los ojos,

disciplina de la mirada permite poner entre paréntesis la larga hegemonía de la vista en la cultura intelectual de Occidente para captar por medio de una lectura rigurosa y crítica las voces lejanas procedentes del pasado (y por cierto, la distinción entre leer y escuchar, que hoy nos parece más o menos clara, no lo fue en absoluto durante largo tiempo, pues la lectura en voz alta fue durante siglos más bien la regla que la excepción).[26]

Solo a partir de esa audición sistemática, lo más comprensiva posible, y tras una escrupulosa crítica de las fuentes que encierran esas voces que llegan a nosotros débilmente desde el pasado, el interrogatorio/conversación hermenéutico puede empezar a dar sus frutos. Un interrogatorio orientado siempre por la voluntad de resolver algún problema histórico, cuyas respuestas han de encuadrarse necesariamente en un marco teórico y conceptual que permita articular y elaborar narrativa y argumentativamente los resultados obtenidos con objeto de describir, comprender y explicar lo mejor posible los sucesos y procesos que se trataba de esclarecer (incluidos los pensamientos y representaciones mentales de los agentes involucrados en tales acciones y sucesos).

Habría que hacer un esfuerzo, en este sentido, por pensar esos mundos pretéritos en los términos más próximos posibles a los propios de los «historiados». «La "historia"», observa Rosanvallon,

> no consiste solamente en apreciar el peso de las herencias, en «esclarecer» simplemente el presente a partir del pasado, sino que intenta hacer revivir la sucesión de presentes tomándolos como otras experiencias que informan sobre la nuestra. Se trata de reconstruir la manera en que los individuos y los grupos han elaborado su comprensión de las situaciones, de enfrentar los rechazos y las adhesiones a partir de los cuales han formulado sus objetivos, de volver a trazar de algún modo la manera como su visión del mundo ha acotado y organizado el campo de sus acciones.[27]

Pues no en vano, nos recuerda Paul Ricœur, «los hombres del pasado fueron como nosotros sujetos de iniciativa, de retrospección y de prospección».[28] En todo caso, nuestra propuesta de comprensión empática apunta a la recuperación de aquellos mundos mentales perdidos, lo cual presupone un laborioso intento de reconstrucción de sus conceptos y categorías (una

en Francisco Rafael de Uhagón y Guardamino, marqués de Laurencín, *Don Agustín de Montiano y Luyando*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1926, pp. 281-284.

[26] Y ello, incluso si dejamos a un lado los tipos de lectura o «modos de filtrar un texto» según los diversos intereses de los lectores practicados por los consumidores de historia durante la temprana Edad Moderna: Jaume Aurell *et al.*, *Comprender el pasado*, pp. 172-174.

[27] Pierre Rosanvallon, *Para una historia conceptual de lo político*, Buenos Aires, FCE, 2003, pp. 25-26.

[28] Paul Ricœur, *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid, Trotta, 2003, p. 500.

aspiración que, por supuesto, nunca se verá cumplida del todo). El problema, en parte, es cómo casar, sin traicionar su sentido, los conceptos de los agentes con nuestro propio utillaje profesional como estudiosos, o, si se quiere, cómo «traducir» el lenguaje de las fuentes al lenguaje de la ciencia, esto es, al discurso de los historiadores, que ha de apoyarse siempre en ciertas categorías analíticas y clasificatorias, «descripciones abreviadas de los fenómenos históricos». Categorías analíticas y conceptos coligadores que, por otra parte, han de ser incesantemente cuestionados y remodelados, puesto que es precisamente su periódica revisión la que hace posible avanzar en el conocimiento histórico.[29]

Pensar históricamente

El precepto de «escuchar a todas las partes» obliga a una diversificación sustancial de las fuentes. Mas de poco serviría esa ampliación cualitativa y cuantitativa del abanico y el volumen de fuentes consultadas (una ampliación que la masiva digitalización de los archivos está contribuyendo grandemente a facilitar) si no tuviéramos los ojos y oídos bien abiertos, preparados para auscultar, interpretar y comprender razones, acciones y sentimientos muy alejados de los nuestros. Dicho de un modo distinto: el historiador no solo debe dotarse de los medios teórico-metodológicos adecuados para desarrollar esas tareas, sino que ha de estar (pre)dispuesto a dejarse sorprender. Debe afinar el oído para que las voces del pasado —muy especialmente de los pasados «premodernos»— logren abrirse camino hasta nosotros.[30]

«Estar dispuesto a dejarse sorprender» quiere decir en este caso ser conscientes de que la modernidad ha desplegado entre nosotros y el pasado una gruesa cortina semántica, una barrera mental que apenas nos deja percibir las tenues voces que provienen del otro lado de ese espeso telón de tiempo al que llamamos *Sattelzeit*. Esa pantalla mental —que, siguiendo con la metáfora, puede ser vista como una barrera acústica cuyo ruido estridente bloquea la captación de las voces sutiles del pasado— es lo que usualmente llamamos «sentido común». Inmersos como estamos en el universo categorial moderno (sociedad, individuo, Estado, historia...) y en su despiece de esferas y disciplinas (política, economía, sociología...), tenemos una dificultad casi invencible para concebir mundos anteriores que carecían de tales

[29] Paul Veyne, *Cómo se escribe la historia. Ensayo de epistemología*, Madrid, Fragua, 1972, pp. 169-181.

[30] «Las tradiciones judía y cristiana confieren a la audición una posición eminente que marcará los siglos de la historia occidental, aunque no por ello denostan la vista, a la que otorgan parecido valor» (Chalier, *Sagesse des sens. Le regard et l'écoute dans la tradition hébraïque*). La preferencia de los judíos por la palabra y de los griegos por la vista ya fue notada hace tiempo por H. Arendt, quien observa cierta tensión entre *logos* y *teoría* (Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, San Diego/Nueva York, Harcourt, Brace & World, 1977-1978, vol. 1, pp. 111 y 119 y 120)

categorías y de tales esferas separadas. Y la proyección sistemática de esas categorías hacia el pasado distorsiona gravemente aquellas realidades desvanecidas.[31] Al igual que no es difícil imaginar que a nuestros antepasados, todavía más arraigados temporal y espacialmente que lo estamos nosotros en sus creencias y en sus coordenadas locales, si pudieran regresar de la muerte les resultaría sumamente difícil entender el entorno vital de nuestro siglo XXI, también a nosotros nos es difícil imaginar y dar sentido a aquellos mundos anteriores, ajenos en gran parte a esa matriz conceptual casi invisible que constituye el sentido común de nuestra sociedad y época. Un sentido común del que forma parte, entre otras cosas, una determinada concepción del tiempo social y un orden secular que «constituye un horizonte casi insuperable para nosotros».[32] Ahora bien, hemos de ser conscientes de que la historia verdaderamente *histórica*, la historia que vale la pena, está reñida con ese alicorto sentido común; pese a su enorme potencia, que se impone con la fuerza de la evidencia, sabemos que se trata de un «sentido común» reciente, datado, transitorio. El progreso en los estudios históricos requiere coraje e imaginación para contrarrestar tales inercias, sacudirse la pereza mental y adentrarse con paso firme en un terreno difícil, en buena medida desconocido.

Pues, al igual que ciertos personajes incurren permanentemente sin darse cuenta en el más grosero etnocentrismo, hay que reconocer que el sentido común es abrumadoramente cronocéntrico,[33] especialmente en un tiempo de desaforado presentismo como el nuestro.[34] Y del mismo modo que, si uno desea ir más allá del parroquialismo ha de esforzarse para dotarse de una mentalidad más abierta, la sensibilidad histórica —el equivalente en el plano temporal del espíritu cosmopolita— no se desarrolla espontáneamente; solo es posible alcanzarla mediante la educación y un adiestramiento adecuado.

[31] El libro de Otto Brunner *Land und Herrschaft* (1939) constituye una obra señera por su esfuerzo por sacar a la luz mundos conceptuales desaparecidos, anteriores a la Europa moderna.

[32] Charles Taylor, *Imaginarios sociales modernos*, Barcelona, Paidós, 2006, p. 73, 123 y 213.

[33] Entiendo aquí por cronocentrismo la creencia tan altanera como injustificada de que las certezas del tiempo en el que uno vive son verdades en cierta manera «definitivas», sobre todo cuando uno se vuelve hacia el pasado con una mirada condescendiente. Como si las gentes que nos precedieron no estuvieran igualmente persuadidas de que las verdades de su tiempo eran tan plausibles como nos lo parecen a nosotros las nuestras. Blumenberg ha sugerido a este respecto que el *ethos* del historiador debiera excluir esa clase de visiones ingenuamente triunfalistas que consideran cualquier presente como un lugar de enunciación privilegiado de la verdad (Hans Blumenberg, *Las realidades en que vivimos*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 170-173). Sobre la historicidad del conocimiento y la necesidad de reconocer que lo que hoy vemos como viejo y obsoleto fue en algún tiempo considerado plenamente válido y vigente, véase Hans-Jörg Rheinberger, *On Historicizing Epistemology: An Essay*, Stanford, Stanford University Press, 2010, p. 55.

[34] François Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, París, Seuil, 2003. La percepción que sobre estos asuntos impera en nuestros días, además, en la medida en que apenas distingue entre pasado y presente, supone una rémora para la comprensión histórica: Anita Kasabova, «Memory, Memorials, and Commemoration», *History and Theory*, vol. 47, núm. 3 (2008), pp. 331-350.

Cultivar una cierta disposición *histórica* para identificar lo inesperado en medio del murmullo y la algarabía de voces del pasado no es, en efecto, tarea fácil. Exige un trabajo de autodistanciamiento y afinamiento de la atención que puede ser descrito como un reaprendizaje de la lectura. El historiador precisa de nuevo *aprender a leer.*[35] Cuando leemos un texto lo hacemos ordinariamente desde expectativas de sentido ligadas a nuestras particulares circunstancias y a nuestro horizonte epistemológico (que es también un horizonte ontológico, pues la carencia de un concepto supone la inexistencia de los entes a que se refiere, y la acuñación de nuevas categorías y conceptos puebla al mundo de nuevos objetos que enseguida empiezan a parecernos permanentes y naturales, hasta el punto de dar por hecho que existían con anterioridad al «descubrimiento» del correspondiente concepto).[36] No en vano, como observó Ortega, «cada concepto es literalmente un órgano con que captamos las cosas», «un nuevo órgano que se abre en nosotros sobre una porción del mundo, tácita antes e invisible», y «sólo la visión mediante el concepto es una visión completa».[37]

Ya nos advirtió sagazmente Wineburg que pensar históricamente es una actividad en cierto modo contra natura.[38] Lo «natural», lo que está naturalizado en cada uno de nosotros, es equiparar sin más nuestras nociones, conceptos y valores con el sentido común (que es una especie de prisión invisible, pues paradójicamente nada es menos visible que lo evidente): pensar que lo que «vemos» ante nosotros —esto es, la realidad conceptualizada, tamizada por nuestra criba cultural— es simplemente «el mundo tal cual es». Y esa retícula conceptual que permite percibir lo dado, lo familiar, lo incuestionado e incuestionable precisamente por habitual, normalmente no es vista como algo cambiante, histórico. Al contrario, cuando sucede un evento, o cuando un autor crea una obra de arte o acuña un concepto, la mentalidad ordinaria tiende a suponer sin ningún fundamento que tal acontecimiento, obra o concepto han venido existiendo virtualmente, potencialmente, desde un pasado indefinido vagamente inmemorial. Es obvio, sin embargo, que predicar una especie de existencia virtual de lo que todavía no existía ni podía existir resulta paradójico: hasta que la obra se realiza —es decir, hasta que se convierte en realidad— nadie sería capaz de imaginarla como posible

[35] John G. A. Pocock, *Virtud, comercio e historia. Ensayos sobre pensamiento político e historia en el siglo XVIII*, Bogotá, Temis, 2018, p. 11. Podríamos decir, con Arendt, que «la mirada del historiador no es más que la mirada científicamente entrenada de la comprensión humana» (Hannah Arendt, *Comprensión y política (las dificultades de la comprensión)*, s.l., Biblioteca Libre, s.a., p. 24).

[36] Ian Hacking, *Historical Ontology*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2002.

[37] José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote* (1914), en *OC*, tomo I, Madrid, Revista de Occidente, 1966, pp. 354 y 358.

[38] Samuel Wineburg, *Historical Thinking and Other Unnatural Acts*, Filadelfia, Temple University Press, 2001.

(y esa forma retroactiva de entender «lo posible», esa fantasía de la determinación retrospectiva es, como dice Bergson, «el espejismo del presente en el pasado»).[39]

Frente a esa engañosa naturalización de lo existente, lo «antinatural», lo trabajoso, es tomarse en serio la «paseidad» del pasado —que, no lo olvidemos, en cualquiera de sus fragmentos, pero generalmente tanto más cuanto más lejano, es siempre un país extraño— y pararse a pensar que no solo las de nuestros predecesores, sino también nuestras concepciones y visiones del mundo son históricas y pasajeras. No es fácil poner entre paréntesis las propias convicciones. Para intentarlo, para poder lograrlo en cierta medida, hace falta coraje intelectual. Por eso, cuando el historiador logra burlar esa barrera y contrarrestar parcialmente sus (pre)suposiciones hasta alcanzar un entendimiento contraintuitivo de los marcos mentales de las gentes del periodo que estudia, cuando —tras un arduo trabajo de lectura, cotejo e interpretación de numerosas fuentes que le permite establecer contacto con un presente pasado, mediante la paciente reconstrucción de los lenguajes de una época fenecida— cae en la cuenta de que tal o cual noción no existía entonces o difiere radicalmente de nuestro entendimiento corriente de las cosas, experimenta esa clase de goce intelectual que solo conoce quien, gracias al perfeccionamiento de su praxis profesional, hace un descubrimiento sorprendente que desmiente algunos de sus prejuicios más arraigados.[40] La compleja operación hermenéutica, la «fusión de horizontes» entre pasados y presentes que se produce entonces (volveremos sobre este tema en el capítulo siguiente), permite al investigador exhumar significados enterrados que parecían perdidos para siempre, de modo y manera que, como dice Gadamer, al descartar precomprensiones espurias, «se llega a escuchar la tradición [yo diría mejor *las tradiciones*. JFS] tal como ella[s] puede[n] hacerse oír en su sentido propio y diferente».[41]

Podremos decir que hemos llegado a penetrar históricamente en lo inesperado cuando arrancamos de las fuentes no solo las respuestas a nuestras

[39] Henri Bergson, «Le possible et le réel» [1930], en *La pensée et le mouvant*, París, PUF, 1975, pp. 99-116, especialmente pp. 111-112. Este esquema bergsoniano es paralelo, aunque inverso, al que le permite explicar, apelando a la simultaneidad de la percepción y la formación de la memoria, el fenómeno psicológico del *déjà vu*. También podríamos llamar a este tipo de espejismo epistemológico, con Canguilhem, «ilusión de retroactividad» de nuestras preguntas, conceptos médicos y preocupaciones (Georges Canguilhem, *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, París, Vrin, 1983, p. 413).

[40] Veyne, *Cómo se escribe la historia*, p. 87. Como cuando Robert Darnton, en su introducción a *The Great Cat Massacre*, señala que a veces las partes más oscuras de un documento pueden conducirnos a desentrañar un sistema de significados completamente ajeno y maravilloso (Robert Darnton, *La gran matanza de gatos y otros episodios de la historia cultural francesa*, Ciudad de México, FCE, 1987, p. 12).

[41] Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Sígueme, 1977, pp. 376-377.

preguntas (y a través de ellas obtenemos informaciones preciosas acerca de las gentes a las que aquellos documentos se refieren, de sus vidas y circunstancias), sino que logramos vislumbrar también las inquietudes y preguntas subyacentes que aquellos antecesores se hacían, sus problemas y necesidades, de los cuales los textos que analizamos son solo una muestra de algunas de sus respuestas. Son esas preguntas implícitas —placenta metafórica de la que brotan los significados— las que permiten reconstruir a grandes rasgos el horizonte de sentido de las gentes de la época que uno estudia. Y ese acercamiento nos habilita para intentar trasladar esas conceptualidades ajenas hasta el presente en una delicada tentativa de traducción cultural capaz de hacer inteligibles aquellos significados extraños para nuestros contemporáneos.[42]

Al procurarnos por esa vía cierta familiaridad con mundos simbólicos y conceptualizaciones exóticas, desaparecidas por la usura del tiempo, esta modalidad de historia saca a la luz del día lo que de artificioso y contingente hay en las realidades políticas y sociales que nos rodean y que, por el mero hecho de ser nuestras, se nos antojan naturales y necesarias.[43] Repensar las creencias, emociones, conceptos y valores de nuestros antepasados en pie de igualdad con los nuestros amplía y profundiza nuestra comprensión de lo humano y nos hace más conscientes de la radical historicidad de todos los patrones culturales. Así, la semántica histórica estimula esa capacidad de asombro ante la alteridad del pasado que está en la base de la mejor historiografía, nos saca de nuestro ensimismamiento y nos sitúa ante la transitoriedad e inexorable caducidad de nuestras formas de entender el mundo.[44] El descubrimiento de lo distinto, de lo extraño, en el subsuelo de lo propio, se convierte al cabo en una forma de autoconocimiento.

* * *

Merece la pena insistir en que la actitud propiamente histórica, o tal vez mejor *historizadora*, nace de la curiosidad y del asombro, de la conciencia de una distancia ineliminable con aquello que va a ser historiado (*i. e., investigado*), a lo que sin embargo uno desea aproximarse y comprender mejor.[45] La dificultad consiste en establecer contacto con aquellos seres humanos desaparecidos mediante un movimiento empático de comprensión —«identificación heteropática» es la fórmula propuesta por Dominick LaCapra—[46]

[42] Gadamer, *Verdad y método*, pp. 448 y 453.

[43] Desde esta perspectiva, la aportación de la historia a la elevación de nuestro conocimiento sobre lo humano no se diferenciaría demasiado de la finalidad de la antropología según Geertz: «ampliar el universo del discurso humano» (Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 2000, pp. 27-29). Véase el capítulo III.

[44] Wineburg, *Historical Thinking and Other Unnatural Acts*, pp. 3-27.

[45] Gumbrecht, «Historizar», en *Los poderes de la filología*, p. 71.

[46] Dominick LaCapra, *History in Transit: Experience, Identity, Critical Theory*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 2004, pp. 76-77. LaCapra se refiere aquí a casos límite y acontecimientos traumáticos y maneja herramientas psicoanalíticas freudianas. Véase, sobre este mismo tema, referido a la cuestión de la empatía cuando los estudiantes se ven interpelados sobre las experiencias extremas de Primo Levi y los campos de concentración: Stéphane Lévesque, *Thinking Historically: Educating Students for the Twenty-First Century*, Toronto, University of Toronto Press, 2008, pp. 140-146.

que prepare al historiador para salir de sí mismo y dirigirse hacia aquellos lejanos congéneres, respetando su alteridad y sin suplantar sus pensamientos, es decir, sin eliminar sus diferencias. Así sería posible idealmente, como vio Dilthey, un heteroconocimiento que ayuda al autoconocimiento: «descubri[rse uno mismo] ante el otro, que es un yo para sí mismo».[47]

José Ortega y Gasset dejó escritas páginas muy sugestivas sobre esta cuestión, en particular sobre el rol del historiador como médium. Para el filósofo madrileño, «la misión de la historia es hacernos verosímiles los otros hombres», cada uno de los cuales debería ser visto como un *alter ego*, con todo el énfasis en el adjetivo *alter*. «Tenemos con nuestra vida que entender las ajenas precisamente en lo que tienen de distintas y extrañas a la nuestra».[48] El pasado es un tiempo *otro* y, cuando uno busca comprender al antepasado, hay que hacerlo acercándose a su alteridad desde nuestros propios parámetros, pero evitando cuidadosamente proyectarlos sobre él: «no tengo otro remedio que asemejarme imaginariamente a él, hacerme el otro. La técnica de este altruismo intelectual es la ciencia histórica».[49] De manera que el *sentido histórico* ha de entenderse literalmente como

> un sentido —una función y un órgano de la visión de lo distante como tal. Representa la máxima evasión de sí mismo que es posible al hombre y, a la vez, por retroefecto, la última claridad sobre sí que el hombre individual puede alcanzar. Pues al tener que descubrir, para hacérselo verosímil, los supuestos desde los cuales vivió el antepasado y, por lo tanto, sus límites, descubre por repercusión

[47] Gregorio Luri, *La imaginación conservadora. Una defensa apasionada de las ideas que han hecho del mundo un lugar mejor*, Barcelona, Ariel, 2019, p. 120. Susanne Hoeber Rudolph, «The Imperialism of Categories. Situating Knowledge in a Globalizing World», *Perspectives on Politics* 3 (1) (2005), pp. 5-14. Véase cap. III, n. 96 y cap. VI, n. 85, así como el último párrafo de este libro.

[48] José Ortega y Gasset, «Prólogo a "Historia de la Filosofía" de Émile Bréhier (Ideas para una historia de la filosofía)» (Buenos Aires, 1942), en *OC*, tomo VI, 1964, pp. 377-418, pp. 379-380, p. 385.

[49] Ibíd., p. 387. El argumento de Ortega recuerda en este punto la crítica de Simmel a Ranke sobre la inconveniencia —además de imposibilidad— de «borrar» el yo, o las vivencias de uno mismo, para comprender a los agentes históricos, puesto que sin esas vivencias personales (sin el horizonte propio, diría Gadamer) tampoco podrían comprenderse las realidades históricas y vivencias ajenas: Georg Simmel, *Problemas de filosofía de la historia*, Buenos Aires, Nova, 1950, p. 72. Sobre la capacidad del historiador para «abandonar su personalidad» y «entregarse a una existencia ajena» con vistas a dar así «una segunda vida a las sombras exangües del pasado», véanse las citas de Dilthey en Pedro Laín Entralgo, «Dilthey y el método de la historia», *Boletín bibliográfico*, vol. X, núm. 1-2 (1942), pp. 3-16, especialmente p. 12.

los supuestos tácitos sobre que él mismo vive y en que mantiene inscrita su existencia. Conoce, pues, mediante el rodeo que es la historia, sus propios límites, y esta es la única manera otorgada al hombre de trascenderlos.[50]

Este sexto *sentido histórico*, que Ortega asocia a la visión, y que nosotros hemos asociado también metafóricamente con el sentido del oído, es profundamente reflexivo y en él residiría lo esencial del valor formativo de la disciplina histórica. Un saber que, al interpretar los textos del pasado, pretende ir más allá del plano filológico. Pues el historiador no solo aspira a comprender lo que el texto dice (sentido intentado), sino también a penetrar en lo que no dice expresamente pero contiene de manera implícita (sentido oculto, involuntario) y solo es posible desvelar por medio de otros documentos y testimonios contextuales con vistas a elucidar a través de ellos un trozo de las realidades pasadas.[51] Y el auténtico historiador de raza no se queda ahí, sino que es capaz de adoptar una actitud autorreflexiva que le lleva a observarse históricamente a sí mismo, esto es, a cuestionarse la historicidad de sus propias categorías de análisis (más sobre esto en el capítulo III, nota 71). En este sentido, la historia es una observación de segundo orden,[52] una escuela de inquietud que enseña a utilizar adecuadamente los recursos del pasado sin abusar del pasado que uno estudia y a relativizar la propia situación del observador. Desde ese punto de vista, el estudio de la historia, contra lo que a veces se dice sobre la falta de utilidad de esta disciplina y en general de las humanidades, proporciona una excelente base y una valiosísima caja de herramientas para pensar la complejidad y contingencia de los mundos humanos en el tiempo.[53]

Pero para llegar a eso es necesario empezar por escuchar humildemente las voces de quienes nos han precedido. No para juzgarles, ni para señalarles desde la arrogancia de la posteridad cuáles habrían sido supuestamente sus aciertos y sus errores; menos todavía para tomar sus palabras como pretexto para nuestras peleas ideológicas actuales; simplemente, para intentar com-

[50] Ortega y Gasset, *OC*, tomo VI, 1964, p. 388.

[51] Gadamer, *Verdad y método*, pp. 408-409. Una noción afín a la propuesta ricoeuriana de «excedente de significado»: Paul Ricœur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Fort Worth, Texas, Christian University Press, 1976. Frente a la hermenéutica gadameriana en la que se formó, Koselleck declarará enfáticamente que el historiador se sirve de los textos esencialmente como testimonios de realidades existentes allende los textos (Reinhart Koselleck y Hans-Georg Gadamer, *Historia y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 91).

[52] Niklas Luhmann, *Observations on Modernity*, Stanford, CA, Stanford University Press, 1998.

[53] *Vide supra* nota 43. Recordemos de nuevo a Dilthey, cuando el filósofo alemán reconoce que el estudio de la historia socava las creencias dogmáticas, pues «ante una mirada que abarque el planeta entero y todo lo pasado, desaparece la validez absoluta de cualquier forma singular de vida, constitución, religión o filosofía» (Laín Entralgo, «Dilthey y el método de la historia», p. 15).

prender lo que decían, cómo y para qué lo decían. Si conseguimos aproximarnos a ese ideal, podemos esperar razonablemente entender un poco mejor sus propias inquietudes, argumentos y conflictos, que no son exactamente los nuestros. Y es muy probable que eso nos ayude a entendernos mejor a nosotros mismos.

Combatir el presentismo

El romo presentismo que caracteriza a nuestra época tiene su correlato en la desalentadora falta de sentido histórico que impera en la mayoría de los agentes sociales y en el espacio público.[54] Un «presente caníbal [...] que», como ha escrito Manuel Cruz, «pretende fagocitarlo todo con su voracidad», empezando con el pasado.[55] La cultura histórica corriente en nuestros días —visible en libros populares, novelas y periódicos, pero todavía más en películas y videos, series de televisión, juegos de ordenador y otras formas de *historical entertainment*—[56] es descaradamente presentista. Tales medios transmiten visiones del pasado muy sesgadas, cuando no brutalmente antihistóricas. Con demasiada frecuencia el relieve de los tiempos anteriores a los nuestros queda aplanado en esas producciones —también en las políticas públicas conmemorativas y otras manifestaciones de la llamada memoria colectiva— bajo la apisonadora de los intereses, valores e ideologías actuales. En este sentido, nuestra época está marcada por una cultura fatalmente cronocéntrica,[57] y los abusos de la memoria, que prosperan a medida que avanza la «deshistorización» y el culto exagerado a la juventud, forman parte del paisaje cotidiano.

Esta cultura (pseudo)histórica conoce diversas versiones, pero más bien se trata de subculturas que comparten entre ellas lo esencial. Mientras las ideologías progresistas nos presentan demasiado a menudo un pasado caricaturizado, un pretérito imperfecto plagado de lacras sociales —desigualdades, discriminaciones, injusticias— que por suerte nuestra propia época,

[54] Hartog, *Régimes d'historicité*. Hans-Ulrich Gumbrecht, *Our Broad Present: Time and Contemporary Culture*, Nueva York, Columbia University, 2014. Mateus Henrique Pereira y Valdei Lopes de Araujo, «Actualismo y presente amplio: breve análisis de las temporalidades contemporáneas», *Desacatos* 55 (2017), pp. 12-27 pp. 12-27. Algunas críticas recientes a las tesis de Hartog sobre el presentismo en Marek Tamm, Laurent Olivier, eds., *Rethinking Historical Time. New Approaches to Presentism*, Londres, Bloomsbury Academica, 2019.

[55] Manuel Cruz, *La flecha (sin blanco) de la historia*, Barcelona, Anagrama, 2017, pp. 133-136.

[56] Barbara Korte and Sylvia Paletschek, «Historical Edutainment: New Forms and Practices of Popular History?», en Mario Carretero, Stefan Berger, Maria Grever, eds., *Palgrave Handbook of Research in Historical Culture and Education*, Londres, Palgrave Macmillan, 2017, pp. 191-205, p. 192.

[57] Javier Fernández Sebastián, «Categories, Classes and Identities in Time. Escaping Chronocentric Modernity», *Práticas de História. Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past*, núm. 7 (2018), pp. 197-223.

gracias al liderazgo y a la conciencia superior de los abanderados de la ideología de turno, estaría en condiciones de corregir y superar para siempre en un próximo futuro,[58] los grupos reaccionarios pintan de color de rosa ciertos momentos del pasado —aquellos a los que esos sectores sociales nostálgicos desearían regresar—. En esa misma línea, los nacionalistas de toda laya, incluyendo a los historiadores de esta tendencia, seleccionan determinados episodios del pasado nacional y aplican sobre ese pasado en bloque una plantilla estándar en la que se alternan momentos gloriosos y trágicos. En general, lo hacen ciñéndose a un esquema que reproduce una y otra vez la misma trama con personajes diferentes. El más común es el esquema —sustancialmente válido para cualquier relato nacionalista— paraíso-caída-redención, donde los enemigos de la patria serían responsables de la caída y ellos mismos, los nacionalistas, aparecen como sus salvadores.[59] A decir verdad, tales narrativas irredentas apenas nos sorprenden tratándose de cierta clase de historiadores, pues como dijo una vez Hobsbawm, estos profesionales cultivan con fruición las adormideras con las que se elabora la heroína del nacionalismo.[60]

Lamentablemente, estas y otras formas de presentismo antihistórico (que curiosamente muchas veces se disfrazan de «historicismo», en el sentido vulgar de esta palabra) están hoy presentes por doquier. Mientras que algunos políticos populistas se afanan en aplicar retrospectivamente al pasado sus criterios de corrección política (por ejemplo, suprimiendo monumentos «molestos», u ocultando pudorosamente obras de arte que no casan con los estándares morales dominantes en la actualidad), los creadores de materiales audiovisuales de carácter histórico trasladan con desenvoltura sus propios valores, lenguaje y opiniones a los personajes y eventos históricos que aparecen en sus producciones. A este respecto, habría que recordar dos cosas. Primero, que, como señaló lúcidamente Walter Benjamin, «no hay un monumento de cultura que no sea a la vez un testimonio de barbarie». Segundo, que corregir altivamente los errores del pasado desde el confortable mirador de nuestro presente es en el fondo una actitud bastante ingenua y menesterosa, pues a la postre, si nosotros juzgamos a las gentes del pasado por sus equivocaciones (tan ostensibles, vistas en retrospectiva) y decretamos que nuestra comprensión de las cosas es superior a la suya, no es difícil

[58] Valga como ejemplo de este género de literatura «histórica» popular, en este caso de tono jocoso y desenfadado, el libro de Nieves Concostrina, *Pretérito imperfecto. Historias del mundo desde el año de la pera hasta ya mismo*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2019.

[59] James V. Wertsch, «Deep Memory and Narrative Templates: Conservative Forces in Collective Memory», in Aleida Assmann y Linda Shortt, eds., *Memory and Political Change*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2012, pp. 173-185, especialmente pp. 175-176 y 179 para el caso de Rusia.

[60] Eric J. Hobsbawm, «Ethnicity and Nationalism in Europe Today», en *Mapping the Nation*, ed. Gopal Balakrishnan, Londres, Verso, 1996, pp. 255-266, p. 256.

prever que quienes vengan después harán lo mismo con nosotros.[61] Así, la modernidad, en sí misma una categoría basada en la diferenciación con un tiempo anterior, *inferior* por no-contemporáneo,[62] ha desencadenado una dinámica temporal a la vez triunfalista y autodestructiva, según la cual nuestro tiempo es por definición —es decir, por el mero hecho de ser *nuestro*— un tiempo superior que goza de una suerte de soberanía epistémica irrestricta. Pero, puesto que siempre es el último en llegar quien, arrogándose el poder de juzgar a todos los difuntos que nos precedieron, emite sus sentencias irrevocables desde el pináculo de los tiempos, esa misma dinámica socava nuestro discurso normativo y lo condena de antemano a la obsolescencia y al juicio no menos inapelable de la posteridad.[63]

Es ese mismo presentismo el que nos hace fantasear que todo el pasado conduce directamente hacia nosotros, como si lo que sucede en nuestro tiempo no fuese contingente, sino el resultado necesario de un pasado pensado engañosamente como un camino unidireccional, en lugar de comprender que, como escribiera sabiamente Díez del Corral hace muchos años, «el pasado no opera sobre el presente determinándolo en una dirección, sino poniéndolo ante encrucijadas».[64]

Por desgracia, este virus presentista, endémico de la modernidad tardía, ha afectado también a los historiadores, muchos de los cuales ni siquiera son conscientes de que han contraído la enfermedad. De hecho, no pocos profesionales salen en busca del pasado armados de esa forma de narcisismo temporal a la que hemos llamado presentismo. Su afán de dominio sobre los procesos históricos deshumaniza a los actores del pasado, al despersonalizarlos y proyectar sobre ellos los valores y preferencias del intérprete, suplantando las miradas de quienes vivieron antes que nosotros. Esa manera de proceder tiene muy poco que ver con la disciplina llamada historia: se trata más bien de un modo de instrumentalizar burdamente a los muertos, robando sus almas para enrolarlos al servicio de los prejuicios y las preferencias ideológicas de su intérprete.

Y si, como decimos, nuestro tiempo es intensamente presentista, en rigor no estamos ante una novedad absoluta. Hay prácticas muy arraigadas en

[61] Peter Kingsley, *In the Dark Places of Wisdom*, 1999, p. 26 (version en español: Peter Kingsley, *En los oscuros lugares del saber*, Gerona, Atalanta, 2006, p. 32). Lucien Febvre, *Autour de l'Heptaméron. Amour sacré, amour profane*, París, Gallimard, 1944, p. 356.

[62] Luhmann, *Observations on Modernity*, p. 3.

[63] Patxi Lanceros, *La modernidad cansada y otras fatigas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006, pp. 17-26, especialmente pp. 20-23. Recuérdese la requisitoria de Cioran contra los moralistas retrospectivos: «El historiador que se pone a juzgar el pasado hace periodismo en otro siglo» (Emil Cioran, Del inconveniente de haber nacido, Madrid, Taurus, 1981). Recuérdese la requisitoria de Cioran contra los moralistas retrospectivos: «El historiador que se pone a juzgar el pasado hace periodismo en otro siglo» (Emil Cioran, *Del inconveniente de haber nacido*, Madrid, Taurus, 1981).

[64] Luis Díez del Corral, *El liberalismo doctrinario* [1945], Madrid, CEC, 1984, p. 1.

nuestra cultura —incluyendo una parte sustancial de la historiografía decimonónica— que vienen siéndolo parcialmente desde hace siglos. Así, desde los comienzos del cristianismo, los sucesivos intérpretes de los textos bíblicos acostumbraban a subordinar el pasado a las necesidades instrumentales de sus respectivos presentes. La tradición exegética de los Padres de la Iglesia, tan interesados en engarzar sus enseñanzas en la Biblia hebrea como en «superarla», con su característica insistencia en la noción de cumplimiento (presente) de lo prefigurado *in illo tempore* en el Antiguo Testamento, imprimió en los círculos cultos cristianos —clérigos y seglares— una *forma mentis* muy proclive al presentismo y a la teleología. La reverencia por ciertos textos del pasado no fue obstáculo para su constante *aggiornamento*. Al contrario, la validez perenne de las Sagradas Escrituras impulsó a sus exégetas a reinterpretarlas una y otra vez.[65] (Es justo reconocer, no obstante, que, la hermenéutica bíblica es como se sabe el origen de la moderna hermenéutica histórica y filosófica: con Schleiermacher pasó de interpretar textos sagrados a textos literarios y, desde ahí, ya con el historiador Droysen y más tarde con Dilthey y con Gadamer, pasó a interesarse por el lenguaje y por la acción humana en general).

A este respecto, es oportuno recordar que paradójicamente algunos antepasados mostraron en ocasiones una conciencia histórico-filológica bastante más refinada que la que hoy encontramos comúnmente en amplios sectores del espacio público. A partir del Renacimiento encontramos declaraciones, a veces muy explícitas, sobre los cambios léxico-semánticos que el tiempo imprime en las lenguas.[66] Ilustrados y liberales como Jovellanos o Martínez Marina expresaron ya en algunos de sus textos de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX su voluntad de poner coto a las incoherencias temporales (aunque eso no evitase que ellos mismos incurriesen a veces en sus escritos histórico-políticos en flagrantes anacronismos).[67] Pero será en las décadas

[65] Brenda Deen Schildgen, Ralph Hexter, eds., *Reading the Past Across Space and Time: Receptions and World Literature*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2016, «Introduction», pp. 8-9. Se constituyen así «textual communities», comunidades textuales como, por ejemplo, la comunidad de texto basada en las interpretaciones de la *Vulgata* de San Jerónimo, que al mismo tiempo reverencian textos del pasado, pero no dejan de reinterpretarlos. Algo similar puede decirse de las aproximaciones *originalistas* a los textos fundacionales, sacralizados, de los Estados Unidos. Paul Brest, «The Misconceived Quest for Original Understanding», *Boston University Law Review*, 204 (1980), pp. 135-147. Jack N. Rakove, *Original Meanings. Politics and Ideas in the Making of the Constitution*, Nueva York, Vintage Books, 1997, pp. 3-22.

[66] El carmelita aragonés fray Jerónimo de San José, por ejemplo, reconoce en su obra *Genio de la Historia* [1651] que el tiempo «hace renacer y envejecer vocablos, vistiendo en cada siglo la lengua y [al] propio idioma de nuevas voces y frases, como a los árboles cada año de follaje nuevo»; y el uso, «que es el dueño del hablar», suele consagrar muchas novedades, aunque también a veces reverdecen y vuelven a florecer palabras que parecían marchitas y olvidadas (*op. cit.*, pp. 74-75).

[67] Francisco Martínez Marina, *Teoría de las Cortes o Grandes Juntas Nacionales de los reinos de León y Castilla. Monumentos de su Constitución política y de la soberanía del pueblo con algu-*

centrales del ochocientos cuando algunas tomas de posición muy claras revelen una gran sensibilidad hacia esta temática. En sus *Cartas a un escéptico*, redactadas a comienzos de la década de 1840, Jaime Balmes observa que

> un abismo tan profundo nos separa de nuestros antepasados, que, si ellos se levantaran del sepulcro, nada comprenderían de lo que estamos presenciando. [...] Pensamos de otra manera, sentimos de otra manera, obramos de otra manera, vivimos de otra manera; nuestra condición, así particular como pública, se ha cambiado tan completamente, que para comprender lo que fue, nos vemos precisados a hacer un esfuerzo de imaginación, la que, sin embargo, solo es bastante para ofrecernos cuadros muy imperfectos y descoloridos.[68]

Algunos años más tarde, en un discurso pronunciado en la Real Academia de la Historia, el escritor y político español Francisco Martínez de la Rosa advierte que «si no se quiere dar margen a gravísimos inconvenientes, [es necesario] considerar los hechos pasados con relación a su tiempo y a sus circunstancias, y no cometer una especie de *anacronismo* juzgándolos con nuestras preocupaciones».[69] Poco después, Antonio Alcalá Galiano publicó un breve ensayo sobre la escritura de la historia. Galiano reflexiona en esas páginas sobre la «mudanza en los pensamientos» entre unas épocas y otras, y advierte de que cuando se traen documentos «de las edades pasadas a la vista del presente» es preciso que «la interpretación hecha de los actos y los dichos humanos [se haga] con arreglo a lo que se pensaba y sentía en la época cuyas cosas se cuentan, en vez de fundar el juicio conforme a ideas, doc-

nas observaciones sobre la ley fundamental de la monarquía española sancionada por las Cortes Generales y Extraordinarias, y promulgada en Cádiz a 19 de Marzo de 1812, Madrid, Imprenta de D. Fermín Villalpando, 1813, t. I, p. 65.

[68] Jaime Balmes, *Cartas a un escéptico en materia de religión* [publicadas por primera vez en 1846], Barcelona, Imp. Barcelonesa, 1911, Carta VI, «La transición social». Algo muy semejante sostiene Fermín Gonzalo Morón en su reseña: «Examen de los bienes y males producidos por la democracia, y juicio de la obra *De la democracia en América* por Mr. Alexis Tocqueville. Instituciones políticas, gobierno y costumbres de los Estados-Unidos», *Revista de España y del Extranjero*, Madrid, 1842, tomo I, pp. 17-28 y 71-91, p. 77. Dámaso Rico, por su parte, había dado muestras de una sorprendente conciencia de historicidad de la propia historia, al reconocer que los cambios que traen los tiempos obligan periódicamente a «rehacer la historia» (*El Progreso*, Cuenca, Imprenta de Francisco Gómez, 1838, p. 278). El traductor de cierto texto francés, consciente de la historicidad de la mismísima religión, hizo notar unos años antes que, si «un filósofo célebre del siglo pasado decía que la religión era asunto de la geografía, pudiera haber añadido: y de la cronología»: *Examen crítico de los apologistas del cristianismo*, traducción de J. B. J. G., Burdeos, Imprenta de Lawalle Joven, 1822, p. 307 (debo esta referencia a John C. Laursen).

[69] Francisco Martínez de la Rosa, «Contestación al discurso de Salustiano de Olózaga», *Discursos leídos en las Sesiones públicas que para dar posesión de plazas de número ha celebrado desde 1852 la Real Academia de la Historia*, Madrid, imprenta de los señores Matute y Compagni, 1858, pp. 145-153, 146-147. Agradezco a Ana Isabel González Manso por haberme hecho notar el interés de este texto.

trinas y acciones de épocas posteriores y, sobre todo, de la que el historiador vive y ha formado su criterio del presente».[70]

También ahora, en nuestro mundo a la vez global y local del siglo XXI, deberíamos combatir esa tendencia inveterada, acentuada en los últimos siglos, de vernos a nosotros mismos desde nuestro particular cronotopo —cada cual en su sociedad respectiva, pero sobre todo en el mundo occidental— como si fuésemos el centro del universo. Y, en lo que respecta a las generaciones precedentes, abstenernos de esa creencia autosatisfecha, herencia de la teoría decimonónica del progreso, de que nuestro presente es la desembocadura *necesaria* de un largo recorrido de siglos, empedrado de errores que hemos ido corrigiendo, y que los que nos seguirán no harán sino perseverar en esa trayectoria exitosa, en ese camino triunfal que lleva derechamente desde nuestros antepasados a nosotros, y desde ahí a nuestros descendientes. Esa visión de las cosas, en palabras de Claude Lévi-Strauss, es tan ilusa como lo sería seguir creyendo a estas alturas que la tierra ocupa el centro del universo y que el hombre es la cumbre de la creación.[71]

En lugar de eso, deberíamos ser conscientes de que los seres humanos durante milenios han abierto y han transitado muchísimos caminos; la mayoría de ellos con el correr del tiempo se han revelado como vías muertas y no han llegado hasta nuestros días: se han ido difuminando década a década, siglo a siglo, hasta terminar medio borrados y, por tanto, no han desembocado en el presente. Poner en perspectiva histórica nuestras certezas, sacar a la luz aquellos senderos que se cruzan y de bifurcan, rescatar significados y conceptualizaciones perdidas que quedaron sepultados por el tiempo y hoy es preciso exhumar mediante diversas técnicas de arqueología intelectual —y no solo las líneas semánticas que prevalecieron y son reconocibles actualmente—: todas esas tareas son parte importante de la agenda del historiador conceptual y en sí mismas suponen una seria advertencia contra los teleologismos presentistas que plagan tantos relatos pretendidamente históricos.

Pero no se trata solo de conceptos y de argumentos, sino también de juicios de valor. Guardémonos pues de los anacronismos axiológicos, muchas veces implícitos en la indignación con la que fulminamos ciertas actitudes de nuestros antepasados, a quienes a veces despreciamos como si fueran intelectual o moralmente inferiores a nosotros.[72] Deberíamos considerar

[70] Raquel Sánchez García, *Alcalá Galiano y el liberalismo español*, Madrid, CEPC, 2005, pp. 399-403 y 408. La cita procede del artículo de Galiano «De la historia y del modo de escribirla», en *La América*, VI, 24 de julio de 1862, p. 9 (ibíd., pp. 402-403).

[71] Claude Lévi-Strauss, *Structural Anthropology*, Nueva York, Basic Books, 1963, p. 336.

[72] Varios intelectuales españoles e hispanoamericanos del siglo XIX, conscientes de la historicidad de los valores, lanzaron diversas advertencias contra ese tipo de anacronismos axiológicos. Véanse, por ejemplo, la intervención de Agustín de Argüelles en las Cortes el 5 de mayo de 1822 (*DSC*, núm. 81, pp. 1209-1210); *Correo de la Ciudad de Bogotá*, núm. 180, 9 de enero de

sin embargo que la indignación moral anula la empatía del historiador con los sujetos historiados y por ende bloquea la comprensión histórica.[73] Y el objetivo primordial del conocimiento histórico no debiera ser otro que alcanzar esa forma sofisticada de comprensión que hemos descrito más arriba como un encuentro a mitad de camino entre nuestro horizonte y el de las gentes a quienes estudiamos; gentes que, como nos enseñó Ortega, tenían sus propios «yoes», sus maneras de vivir sus vidas en presente, sus recuerdos y sus expectativas. Después de todo, como escribiera Spinoza en su *Tractatus politicus* hace tres siglos y medio, para el estudioso no se trata de lamentar, ridiculizar o detestar las acciones humanas, sino de entenderlas. Y acaso la mejor crítica consista en comprender.

1823, p. 622; Tomás García Luna, *Manual de historia de la filosofía*, Madrid, Imprenta de la Publicidad, 1847, p. 21. Agustín Mendía y Ventura Rodríguez Aguilera, *Europa marcha, o sea Análisis filosófico de la historia del progreso europeo antiguo y moderno, y de la revolución de 1848*, Valencia, Imprenta de D. José Mateu Garín, 1849, p. 12n.; Vicente de la Fuente, *Historia eclesiástica de España* [1855-1874], Madrid, Compañía de Impresores y libreros del reino, 1874, vol. V, p. 251; Antonio Leocadio Guzmán, «Historia Patria. Carta del ilustre prócer señor Antonio L. Guzmán al señor Ramón Azpúrua», *La Opinión Nacional*, Caracas, 10 y 11 de abril de 1876, cit. Rogelio Altez, *Antonio Leocadio Guzmán (180?-1884)*, Caracas, Editora Nacional, s. f. [2010], p. 19.

[73] Lévesque, *Thinking Historically: Educating Students for the Twenty-First Century*, p. 154.

II. SIGNIFICADOS EN EL TIEMPO

Texts never have inherent or ahistorical meanings.
Texts only have meanings for people.
MARK BEVIR, *In Defence of Historicism* (2012)

En este segundo capítulo de carácter teórico-metodológico presentaré algunas orientaciones e informaciones básicas que puedan ser de utilidad a quienes se acercan por primera vez a la historia conceptual, especialmente a aquellos que están iniciando sus investigaciones o dan sus primeros pasos en alguna de las especialidades de las ciencias históricas. En gran medida estas sugerencias son fruto de mi propia experiencia como investigador, y tienen por tanto un inevitable sello personal, si bien creo que la mayoría de las afirmaciones que siguen podrían ser suscritas sin dificultad por muchos cultivadores de la historia conceptual.

En aras de la claridad expositiva comenzaré por unas pocas aserciones generales, para pasar luego a desgranar algunos argumentos más matizados, referidos sobre todo al periodo de transición a la modernidad. El eje de todo el capítulo, como se desprende de su título, es el problema de los *significados*, que considero insoslayable y central para cualquier empresa historiográfica, pese a que en los últimos tiempos la atención de un sector de los historiadores se ha volcado hacia el terreno de la *experiencia*,[1] e incluso más recientemente algunos teóricos de la historia —estoy pensando en autores como Frank Ankersmit, Hans-Ulrich Gumbrecht o Eelco Runia— han propuesto un nuevo paradigma consistente en desplazar el foco desde el significado a la *presencia*, desde lo temporal/metafórico a lo espacial/metonímico, desde la epistemología a la estética.[2] Sin menospreciar estos nuevos temas y

[1] Un síntoma temprano de este desplazamiento fue el artículo de revision bibliográfica de John Toews «Intellectual History after the Linguistic Turn: The Autonomy of Meaning and the Irreducibility of Experience», *The American Historical Review*, vol. 92, núm. 4 (1987), pp. 879-907.

[2] El paradigma de la presencia, definida por Eelco Runia en su presentación de un número especial de la revista *History and Theory* dedicado al tema como «la manera irrepresentada en que el pasado está presente en el presente» («Presence», *History and Theory* 45/1 (2006), pp. 1-29, p. 1), ha dado lugar a algunos trabajos del propio Runia (además de su artículo «Spots of Time» en la revista citada, pp. 305-316, véase sobre todo su *Moved by the Past. Discontinuity and Historical Mutation*, Nueva York, Columbia University, 2014), de Hans Ulrich Gumbrecht, «Presence Achieved in Language (With Special Attention Given to the Presence of the Past)», *History and Theory* 45/1 (2006), pp. 317-327, y *Presence: What Meaning Cannot Convey*, Palo Alto, Stanford University Press, 2004; hay versión en español: *Producción de presencia. Lo que el significado no puede transmitir*, trad. de Aldo Mazzucchelli, Ciudad de México, Universidad Iberoamericana, 2005) y de Frank R. Ankersmit «"Presence" and Myth», *History and Theory* 45 (2006), pp. 328-336, entre otros.

prismas que, desde el plano vivencial, espacial y estético, pueden complementar la perspectiva hermenéutica, estimo que tanto la experiencia histórica como la presencia del pasado se revelan amalgamados con los significados y son indisociables del sentido (especialmente desde el momento en que se desea compartirlos), so pena de resultar literalmente insignificantes. No en vano, como observó Clifford Geertz citando a Max Weber, el hombre puede ser visto como un animal suspendido de las redes de significado que él mismo ha tejido, de modo y manera que las ciencias de la cultura serían ineludiblemente saberes interpretativos, esencialmente interesados en la búsqueda de significados[3] (lo que, como vio muy bien Blumenberg, no quiere decir que todas nuestras experiencias y anhelos sean conceptualizables).

HISTORIA CONCEPTUAL Y TEORÍA DE LA HISTORIA

La historia conceptual, una expresión que utilizo aquí *lato sensu*, responde a un particular enfoque historiográfico que estudia las sociedades del pasado a través del prisma del lenguaje —sobre todo del lenguaje político—. Pero, como veremos, no se trata de una mera historia de palabras: su foco de interés no se circunscribe a problemas filológicos; aspira a aportar conocimiento sobre acciones, sucesos y formas de vida pretéritas. Puesto que algunos de los textos señeros de esta subdisciplina, tanto en su rama germana como anglófona, se publicaron hace medio siglo,[4] en rigor no puede decirse que se trate de una *nueva* modalidad historiográfica.

El objetivo principal de la historia conceptual es elucidar las experiencias y expectativas históricas de las gentes del pasado valiéndose de las huellas que tales vivencias han dejado en el lenguaje. Así, por ejemplo, el estudio histórico de los vocabularios conceptuales de la vida político-social como

[3] Geertz, *La interpretación de las culturas*, p. 20. Una visión compatible con la teoría de Niklas Luhmann cuando analiza los subsistemas sociales como autopoiéticos, esto es, capaces de crear sus propios sistemas de significados. Hans Blumenberg ha subrayado, por su parte, que la construcción de un mundo de significados es la manera indirecta, aplazada y metafórica con la que un ser frágil y carencial como el humano se enfrenta a la realidad. Pedro García-Durán, *El camino filosófico de Hans Blumenberg. Fenomenología, historia y ser humano*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 2017. Blumenberg, *Las realidades en que vivimos*, pp. 125-126.

[4] Los primeros artículos metodológicos y programáticos, que llegarían a ser clásicos, de Reinhart Koselleck y de Quentin Skinner vieron la luz a finales de los años sesenta y comienzos de los setenta del siglo XX. Reinhart Koselleck, «Richtlinien für das Lexikon politisch-sozialer Begriffe der Neuzeit», *Archiv für Begriffsgeschichte*, núm. 11 (1967), pp. 81-99; del mismo autor, «Einleitung», en Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck, eds., *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1972-1997, vol. I (1972), pp. xiii-xxvii. Quentin Skinner, «Meaning and Understanding in the History of Ideas», *History and Theory*, vol. 8, núm. 1 (1969), pp. 3-53.

medio para entender mejor las vicisitudes de nuestros espacios culturales más próximos —España, Europa, Iberoamérica— ha dado origen en los últimos años a cierto número de publicaciones, tanto a nivel nacional como internacional. Por referirme solo a realizaciones y proyectos en los que yo mismo he tomado parte, entre esas publicaciones se incluyen dos gruesos lexicones en varios volúmenes para España e Iberoamérica que rondan en conjunto las 6000 páginas, y una colección de monografías sobre historia conceptual europea que ha iniciado su andadura recientemente (volveremos sobre este tema en el capítulo V).[5]

No pocos historiadores siguen mirando con desconfianza a la historia intelectual y conceptual, por considerarlas disciplinas demasiado «filosóficas», demasiado abstractas y alejadas de las prácticas investigadoras del historiador común y corriente (me refiero a ese tipo de historiador convencional que a estas alturas todavía parece creer ingenuamente que «las fuentes hablan por sí mismas»). Ciertamente, una rama importante de la historia conceptual está muy vinculada a la filosofía. Junto a los trabajos pioneros de E. Rothacker, a la obra de H.-G. Gadamer, al *Diccionario histórico de filosofía* —*Historische Wörterbuch der Philosophie*— de J. Ritter y los trabajos de discípulos suyos como O. Marquard, hay que tener en cuenta que en el mundo hispano la recepción inicial de algunos textos clave de autores como Koselleck, Blumenberg y otros se ha producido de la mano de filósofos como Faustino Oncina o José Luis Villacañas (también de cultivadores de la historia intelectual y teóricos de la historia cómo el argentino Elías Palti o el mexicano Guillermo Zermeño). Pero, en la medida en que los escritos koselleckianos incorporan toda una semántica de los tiempos históricos y un esbozo de teoría de la modernidad, incluso los historiadores que se han aproximado a esta especialidad terminan adoptando una actitud eminentemente reflexiva, y frecuentemente interdisciplinar.

Esta actitud reflexiva lleva a interrogarse por ciertas cuestiones epistemológicas que el historiador ordinario tiende a obviar y raramente le pre-

[5] Javier Fernández Sebastián, Juan Francisco Fuentes, dirs., *Diccionario político y social del siglo XIX español*, Madrid, Alianza Editorial, 2002. Ídem, *Diccionario político y social del siglo XX español*, Madrid, Alianza Editorial, 2008. Javier Fernández Sebastián, dir., *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850*, Madrid, CEPC, 2009, t. I. Ídem, *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos fundamentales, 1770-1870, tomo II*, Madrid, CEPC - Universidad del País Vasco, 2014, 10 vols. El conjunto formado por los 4 tomos (13 volúmenes) de los diccionarios españoles e iberoamericanos alcanza las 5851 páginas. Javier Fernández Sebastián y Gonzalo Capellán, eds., *Conceptos políticos, historia y tiempo*. Santander, McGraw-Hil-Hill/Ediciones de la Universidad de Cantabria, 2013. Willibald Steinmetz, Michael Freeden, Javier Fernández-Sebastián, eds., *Conceptual History in the European Space*, Nueva York/Oxford, Berghahn Books, 2017. Hasta el momento en esta colección (European Conceptual History) han sido publicados media docena de libros, referentes a las temáticas siguientes: parlamento y parlamentarismo, regiones y fronteras, políticas científicas, democracia en la Europa Moderna y liberalismos europeos, y hay varios más en preparación. Más información en: <https://www.berghahnbooks.com/series/european-conceptual-history>.

ocupan: el origen de sus categorías de análisis, las concepciones del tiempo y de la temporalidad subyacentes a sus investigaciones, las relaciones cambiantes entre presentes, pasados y futuros, el trasiego de significados entre unas épocas y otras y otros asuntos semejantes. De manera que es rigurosamente cierto que los historiadores intelectuales, y especialmente los historiadores conceptuales, nos interesamos cada vez más por la teoría de la historia y por desentrañar las bases epistemológicas de la disciplina.[6] Pues la *teoría* hace tiempo que dejó de ser una especie de contemplación pasiva y especulativa del mundo para convertirse modernamente más bien en indagación teórico-práctica o investigación básica que permite fijar las metas del conocimiento, cuyas rutas y procedimientos serán ulteriormente fijadas gracias a los *métodos*.[7]

Si tuviera que hacer una caracterización rápida de la historia conceptual como praxis historiográfica, yo diría que es un enfoque metodológico consecuentemente historicista —una aproximación opuesta, y en cierto sentido complementaria, a la de los tipos ideales weberianos— que se preocupa esencialmente por clarificar, interrogar y comprender mejor el lenguaje de las fuentes,[8] de tal modo que las interpretaciones del historiador sobre lo dicho y acontecido en el segmento de pasado que somete a su escrutinio no resulten incompatibles con el sentido que los contemporáneos quisieron dar a sus acciones y discursos. O, lo que es lo mismo, que el investigador trate de entender las acciones y conflictos del pasado en el marco de las limitaciones conceptuales de la época estudiada, esto es, prestando especial atención a la autocomprensión que las partes involucradas tenían de sí mismas y de sus relaciones con el mundo que les rodeaba y con los otros actores. Una perspectiva que, cuando se trata de comprender a los agentes del pasado, tiene como corolario la exigencia metodológica de descartar conceptualizaciones adventicias acuñadas con posterioridad, pues, como aconsejaba Walter Benjamin citando a Fustel de Coulanges, si lo que de verdad deseas es revivir una época, tendrás que dejar a un lado todo lo que sabes acerca de lo que vino después.[9]

[6] Esta actitud reflexiva lleva poco a poco al historiador conceptual a enfrentar esos fantasmas que, bajo etiquetas otrora tan temibles y denostadas como postestructuralismo, postmodernismo, deconstrucción o «giro lingüístico», rondaron a la profesión con especial insistencia durante las dos últimas décadas del siglo XX, y siguen inspirando a algunos colegas: Ethan Kleinberg. *Haunting History. For a Deconstructive Approach to the Past*, Stanford, California, Stanford University Press, 2017.

[7] Hans Blumenberg, *La legitimación de la Edad Moderna*, Valencia, Pre-Textos, 2008, pp. 386 y 391-392.

[8] El propio Koselleck describió la historia conceptual en una primera instancia como un «método especializado para la crítica de las fuentes que atiende al uso de los términos social o políticamente relevantes» (Reinhart Koselleck, *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 112).

[9] Walter Benjamin, *Selected Writings*, vol. 4, ed. Michael W. Jennings *et al.*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2003, pp. 405 y 409.

El laberinto de los significados

Teniendo en cuenta que la modernidad en su fase ascendente fue una formidable fábrica de conceptos fundamentales hipostasiados —individuo, sociedad, Estado, historia, progreso, soberanía, representación y tantos otros—, conceptos que una vez creados fueron atribuidos de inmediato con desenvoltura a los agentes de épocas anteriores, la semántica histórica vendría a ser una propedéutica que permite distinguir las herramientas analíticas del historiador/observador de las «categorías indígenas», es decir, de los conceptos históricos usados por los «observados/historiados». Podríamos decir, entonces, que la historia conceptual —en la acepción más simple e instrumental de este sintagma— es un dispositivo para «descontaminar» a los «habitantes» del pasado de la proyección retrospectiva sobre ellos de nuestras propias pautas interpretativas.

Esta «descontaminación», sin embargo, es menos sencilla de lo que a primera vista pudiera parecer. De entrada, tal como yo la entiendo, la historia conceptual no solo sostiene que no hay ideas atemporales ni significados perennes, sino que es inútil buscar significados «auténticos» inherentes a ciertos textos y a ciertos hechos independientemente de los autores y actores, observadores o intérpretes que en cada momento, lugar y circunstancia les otorgan sentido.[10] Al igual que no existen ideas desencarnadas pensadas por nadie —me refiero a esas ideas que algunos imaginan como pompas de jabón flotando en el éter del tiempo para materializarse mágicamente aquí o allá—, tampoco hay significados en sí, separados de sus creadores, portadores e intérpretes individuales o colectivos.[11] Por el contrario, y aunque la invención del alfabeto hiciera posible imaginar significados vaporosos y flotantes,[12] todo significado —como todo conocimiento— está siempre situado, anclado en un contexto: es un significado para alguien.[13] Está ubicado en ciertas coordenadas temporales, espaciales y personales, y me parece incon-

[10] Mark Bevir, «In Defence of Historicism», *Journal of the Philosophy of History*, n.° 6 (2012), pp. 111-114.

[11] Del mismo modo que es vana la búsqueda de *un* texto ideal más allá de sus materializaciones concretas (Roger Chartier, ed., ¿Qué es un texto?, Madrid, Círculo de Bellas Artes, 2006, p. 16), sería inútil buscar significados *in abstracto* para nadie.

[12] Primero la escritura alfabética y luego la lectura masiva subsiguiente a la invención de la imprenta abrieron posibilidades insospechadas para la multiplicación y comprensión del sentido independientemente de las situaciones en las que surgió, dando así pie a un divorcio creciente entre textos y contextos originarios de enunciación, entre lo vivido —o lo escrito— y lo leído (Peter Sloterdijk, *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*, Madrid, Siruela, 2007, pp. 299-300).

[13] No en vano el verbo significar (del lat. *significare*) remite etimológicamente a la *acción* de hacer una marca o conferir un signo para indicar o representar alguna cosa (esto es, para darle sentido).

cebible cualquier contenido semántico, por muy fluido que se nos aparezca, sin un sujeto concreto al que imputárselo. Por tanto, al igual que no hay conocimientos desprovistos de perspectiva, no es posible recuperar por completo y de manera definitiva los significados originales en su sentido prístino, como si se tratase de desenterrar un fósil congelado en el tiempo, apenas deteriorado ni necesitado de restauración (y ello, dejando a un lado el hecho incontrovertible de que también ese fósil, si ha de ser significativo, necesita ser igualmente interpretado desde ciertos códigos de desciframiento científico). Por lo demás, ni los textos ni los actos del pasado poseen de ordinario en sí mismos —probablemente ni siquiera lo tuvieron en su día para sus autores— un sentido indiscutible y unívoco. Y muchas veces las discrepancias entre los políticos y las querellas entre historiadores giran precisamente en torno a interpretaciones divergentes —contemporáneas o retrospectivas— de unos mismos textos y de unos mismos hechos (interpretaciones que basan su potencia explicativa en su capacidad para añadir nuevos *significados* a las fuentes y a los restos que se conservan del pasado).

Eso no quiere decir, obviamente, que no existan significados compartidos. Si fuera así —esto es, si los significados fuesen estrictamente individuales e idiosincrásicos— no habría propiamente lenguaje ni sociedad, en el más amplio sentido de esta palabra. El lenguaje es intrínsecamente un fenómeno transindividual,[14] además de transgeneracional —es la tradición por excelencia—, y cualquier grupo humano mínimamente articulado presupone significados mancomunados, por muy borrosos que estos sean: sin un grado de acuerdo sobre los usos de determinadas palabras para designar determinados objetos o rangos de cosas (*referentes*, en la jerga de lingüistas y semióticos),[15] resulta inimaginable que un colectivo pueda alcanzar cierta conciencia de sí mismo y una elemental unidad de acción. Sin un sistema simbólico compartido, no hay comunidad.

Ahora bien, ese sistema simbólico es el resultado provisional de complejos procesos históricos, y los conceptos que lo integran engloban casi siempre una pluralidad de experiencias, aspiraciones y significaciones en conflicto. Por eso resulta imposible reducirlos a definiciones unívocas. Además, los procesos multinivel de formación, estabilización, transformación, diferenciación, discusión, circulación, transferencia, desintegración y extinción de significados son incesantes, y resulta extremadamente difícil someterlos a

[14] Para algunos autores, la doble caracterización aristotélica del ser humano como animal que habla y como animal político es en el fondo tautológica, puesto que ambas definiciones son coextensivas: Paolo Virno, *When the Word Becomes Flesh. Language and Human Nature*, Cambridge, Mass., MIT Press, 2015, p. 41.

[15] Charles K. Ogden y Ivor A. Richards, *The Meaning of Meaning* [1923], Nueva York, Harvest Book, 1946. Este libro, bastante celebrado en su tiempo, recoge algunas ideas de Wittgenstein, pero de un modo que el filósofo vienés consideró erróneo y descaminado: Wolfram Eilenberger, *Tiempo de magos. La gran década de la filosofía 1919-1929*, Madrid, Taurus, 2019, pp. 171-172.

análisis mínimamente satisfactorios. La voluntad de precisión y de permanencia de las definiciones está reñida con la fluidez y la borrosidad de los significados «empíricos», tal cual los encontramos puestos en argumento en una gran variedad de discursos, no pocas veces enfrentados. Lo que llamamos significado resulta en la práctica algo así como el «precipitado objetivo» de una miríada de subjetividades lingüísticas concurrentes en el proceso de comunicación social.[16] Esos sentidos circunstanciales y fluctuantes, articulados en una amplia red de redes de significados socialmente construidos, dependen en muy alto grado de las situaciones pragmáticas de su enunciación y de las intenciones de los actores. Salta a la vista que, en tales usos políticos del vocabulario, la función referencial de los términos es relativamente secundaria: el afán evaluativo, performativo y movilizador desborda en la mayoría de los casos al simple interés descriptivo.

Aunque los significados son constantemente modificados, desvirtuados e incluso subvertidos por intervenciones semánticas e interpretaciones sucesivas o concurrentes, en no pocos casos se observa históricamente también una voluntad de fijación y objetivación de algunos significados investidos de autoridad que —como sucede no solo en la hermenéutica teológica, sino también en la actividad legislativa y en la práctica jurídica— aspira a preservar el sentido y el valor de textos normativos fundamentales.[17] Claro que esa voluntad objetivadora a duras penas es capaz de contrarrestar la proliferación, erosión y ramificación incontrolada de los significados en el tiempo (pues la propia exégesis tiende a multiplicar los sentidos de los textos a medida que son reinterpretados, borrando pero sobre todo depositando sobre ellos sucesivos estratos de interpretación).[18] Estos significados, en efecto, están en continua evolución, ya sea a través de pequeños deslizamientos que se producen en el uso ordinario del lenguaje o de grandes intervenciones axiológicas o semánticas que, mediante toda clase de tropos, paralelismos y analogías,[19] pretenden (y a veces logran) redescribir retóricamente, y transformar así radicalmente, el significado o el color valorativo de tal o cual término clave, ya sea en el terreno de la moral, de la política o del derecho (pero naturalmente no se trata solo de términos aislados, sino de ideologías, lenguajes y tipos de discursos). La historia intelectual y el análisis filológico de la transmisión de los textos proporcionan incontables ejemplos de esos cambios, tanto en el eje sincrónico como diacrónico.

[16] Eugenio Coseriu, «Lenguaje y política», en Manuel Alvar, coord.: *El lenguaje político*, Madrid, Fundación Friedrich Ebert-Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1987, pp. 9-31, p. 20.

[17] Gadamer, *Verdad y Método*, pp. 396*ss.*, 605*ss.*, 610-611. Del mismo autor: *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1998, pp. 108-109, 333-334. La interpretación correcta, legítima, autorizada, del sentido «literal» que debe darse a tales textos generalmente está encomendada a una élite social de letrados o de clérigos: Certeau, *La invención de lo cotidiano. 1 Artes de hacer*, pp. 184-185. La máxima aspiración del terror sería «detener de una vez por todas el sentido de las palabras» (Jean-François Lyotard, *Rudiments païens*, cit. Certeau, *La invención de lo cotidiano. 1*, p. 177).

[18] Joep Leersen, «Convulsion Recalled: Aftermath and Cultural Memory (Post-1798 Ireland)», en Marek Tamm, ed., *Afterlife of Events: Perspectives on Mnemohistory*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2014, pp. 134-153, p. 134. *Vide supra* cap. I, n. 65.

[19] Establecer comparaciones, paralelismos y analogías entre personajes, eventos o procesos distantes en el espacio y en el tiempo es uno de los recursos más habituales para la expansión de

El estudio de las relaciones mutuas entre conceptos y acciones, de la retroalimentación entre experiencias y categorías, y de las modalidades de cambio conceptual reviste gran interés.[20] Una de las aproximaciones teóricas más interesantes a la lógica que subyace a las transformaciones conceptuales parte de la observación de que, en cada acto concreto significativo —*i.e.*, dotado de sentido—, las categorías o conceptos movilizados para esa particular acción (categorías que lógicamente preexisten a la misma) adquieren pragmáticamente nuevos valores funcionales *ad hoc*. Y, si bien cualquier experiencia humana presupone la apropiación de percepciones específicas por conceptos generales (previos) a los que aquellas han de adaptarse, esos mismos procesos de clasificación, apropiación y ajuste ponen en riesgo las categorías utilizadas para referirse a los objetos percibidos. En efecto, algunos de esos desajustes y negociaciones entre el mundo exterior y los conceptos disponibles, entre las palabras y las cosas, al desafiar o contradecir los significados establecidos para describir el mundo, subvierten en ocasiones dichos significados generando otros nuevos. Significados emergentes en el transcurso de la acción, cuando determinados actores retuercen conscientemente las categorías para sus propios fines. De modo que, en la medida en que toda acción presupone en cierto modo un acto lingüístico, los conceptos (y los significados culturales en general) se modifican permanentemente al tener que hacerse cargo de nuevas experiencias.[21]

Sin embargo, el énfasis de la historia intelectual al estilo de Quentin Skinner y la escuela de Cambridge en la intencionalidad de los autores en contexto (esto es, en el polo de la producción de significados y en el plano sincrónico) ha obliterado en gran medida el polo del consumo, *i. e.*, el estudio histórico de las recepciones sucesivas de esos textos canónicos.[22] Un

los significados. Al respecto puede verse mi trabajo «The Tapestry of History. Parallels, Analogies, Metaphors», en Andreas Leutzsch (ed.), *Historical Parallels, Commemoration and Icons*, Londres/Nueva York, Routledge, 2019, pp. 72-99.

[20] También desde la filología y desde la lingüística se han propuesto teorías para intentar explicar las causas del cambio semántico. Véase, por ejemplo, el clásico libro de Stephen Ullmann, *Semántica. Introducción a la ciencia del significado*, Madrid, Aguilar, 1965, pp. 222-238.

[21] William H. Sewell, *Logics of History: Social Theory and Social Transformation*, Chicago, The University of Chicago Press, 2005, pp. 101, 202-204, 217-218.

[22] Y ello incluso si dejamos a un lado la complejidad de todo acto de escritura o creación cultural, pues es evidente que, antes de que la posteridad lo convierta en clásico, un autor suele servirse asimismo de otros textos anteriores, y por tanto su acto de creación se apoya sobre la recepción de otros textos.

campo de estudio apasionante que se ocupa de la larga y enmarañada estela diacrónica de algunos textos (y de la entera *obra* de un *autor*, en aquellos casos en que ambos —autor y obra— llegan a establecerse como tales en el imaginario social, hasta el punto a veces de considerarse clásicos y de insertarse en alguna clase de canon). Este amplio campo de indagación abarca las ediciones y el mundo de lo impreso, las traducciones, circulación, transferencias intelectuales y apropiaciones, pues, como es sabido, desde el momento en que un escrito inicia su andadura como objeto inteligible está expuesto a la deriva incierta de la posteridad, que a veces conlleva multitud de lecturas —que son en cierto modo reescrituras— en contextos y circunstancias muy variadas que, como un palimpsesto, a menudo tienen poco o nada que ver con el primitivo contexto de su producción. Por mucho que la escritura trate de fijar un sentido original capaz de resistir al tiempo, la lectura deteriora y va minando y transformando inexorablemente sus significados.[23] Para afrontar de manera sistemática esta amplísima problemática de la conformación y transformación de las tradiciones intelectuales —que incluye relecturas, transposiciones, trasplantes e injertos semánticos, híbridos culturales, paratextos, querellas interpretativas, intertextualidades, tergiversaciones y cambios profundos de los significados para adaptarlos a las experiencias y a las expectativas de los actores/lectores— contamos con algunas herramientas muy útiles procedentes, entre otras propuestas, de la estética de la recepción de Hans Robert Jauss y la escuela de Constanza.[24] Si, como alguien ha señalado provocadoramente, en realidad todo significado es constituido y actualizado —mejor, reconstituido y reactualizado— en el punto y en el momento de su recepción,[25] parece necesario trasladar el foco desde el autor a los lectores, y estudiar de una manera más sistemática la historia

[23] Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano. 1 Artes de hacer*, Ciudad de México, Universidad Iberoamericana, 1996, p. 187. Máxime en un medio político-intelectual como el hispanoamericano, donde los traductores parecen haberse caracterizado durante los dos últimos siglos por una decidida voluntad de *apropiación*, en el sentido fuerte de imitación creativa que tiende a recrear los textos originales para adaptarlos al contexto de recepción: Georges L. Bastin, Álvaro Echeverri y Ángela Campo, «La traducción en América Latina: propia y *apropiada*», *Estudios. Revista de investigaciones literarias y culturales*, núm. 24 (2004), pp. 69-94.

[24] Hans Robert Jauss, *Toward an Aesthetic of Reception*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982.

[25] Cabría recordar aquí el sabio aforismo latino «*quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*». William W. Batstone, «Provocation: The Point of Reception Theory», en *Classics and the Uses of Reception*, ed. Charles Martindale y Richard F. Thomas, Oxford, Blackwell, 2006, p. 14. Aunque discutible, tal vez no sea del todo descabellada la propuesta de distinguir entre los términos *significado* y *sentido*, tomado el primero como un intento de fijar el contenido de un signo y reservando el segundo para la multiplicidad de sus interpretaciones por parte de los receptores (Juan David García Bacca, *Introducción literaria a la filosofía* [1964], Barcelona, Anthropos, 2003, pp. 23-32), una dualidad que recuerda la distinción de G. Frege entre referencia (*Bedeutung*) y sentido (*Sinn*) (*Über Sinn und Bedeutung*, 1892) y otras distinciones semejantes de Husserl y de Ortega y que convendría asimismo confrontar con la polaridad *meaning - significance* (Eric D. Hirsch, Jr., *The Aims of Interpretation*, Chicago, University of Chicago Press, 1976, pp. 1-13).

efectual de los textos, esto es, los procesos de apropiación, expansión y proliferación de los significados. Proliferación que podría verse como una cadena, o más bien como una red de hilos enmarañados, de recepciones en el espacio y en el tiempo (en las que muchos autores actúan también como lectores y viceversa), y que nos obliga a plantearnos problemas teóricos como si las ideas pueden o no estar «fuera de (su) lugar (propio)» (R. Schwarz), o «fuera de su tiempo» (en el sentido sugerido por Marcelino Menéndez Pelayo cuando escribe que «la literatura de los antiguos es, entre los modernos, literatura trasplantada»).

Por retomar una metáfora biológica bastante común entre los estudiosos, diríase que los textos, una vez escritos y puestos en circulación, adquieren vida propia y siguen una carrera hasta cierto punto independiente de su autor, como los personajes de la famosa obra de Pirandello. Desde el punto de vista opuesto, podríamos decir también que en cierto modo todo pensador, todo autor cuya obra trasciende a su tiempo (muy especialmente aquellos autores clásicos que forman parte del canon y por tanto son objeto de infinidad de lecturas) posee dos cuerpos, como el rey medieval que estudió Kantorowicz: uno natural, que remite a sus escritos en vida, y otro espiritual —el corpus autoral póstumo— que se proyecta sobre el tiempo venidero y le es conferido por las sucesivas interpretaciones, muchas veces incompatibles, que las generaciones de lectores van haciendo de su obra.[26] Y parece obvio que, a medida que aumenta la distancia en el tiempo y en el espacio entre el autor y sus recepciones, se incrementa el riesgo de interpretaciones torcidas o creativas, mientras que diversos tipos de agentes intermediarios —editores, traductores, críticos, políticos, comentaristas— contribuyen a que la brecha entre los contextos e intenciones originales del autor y las circunstancias y propósitos de sus lectores se vaya ensanchando más y más.[27] No hay que perder de vista que los textos poseen, además de sus significados buscados, explícitos, un «excedente de significado» constituido por aquellos men-

[26] La idea de interpretar la carrera *post mortem* de un autor como su «segundo cuerpo» intelectual no es mía. Se la debo a Marcos Reguera, quien propone esta analogía heurística en el capítulo 4 de su tesis doctoral *El imperio de la democracia en América: John L. O'Sullivan y la formación del concepto de Destino Manifiesto*, Bilbao, UPV/EHU, 2020. La referencia clásica es, por supuesto, Ernest H. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey: un estudio de teología política medieval* [1957], Madrid, Akal, 2012.

[27] Gisèle Shapiro, «The Sociology of Reception», en Deen Schildgen y Hexter, eds., *Reading the Past Across Space and Time*, pp. 321-339, p. 335. En realidad, el pluralismo interpretativo no se limita a los textos: ideologías y teorías sociales enteras son discutidas y reinterpretadas, especialmente en la modernidad, dando lugar a gran cantidad de -ismos y neo-ismos: Heller, «Hermeneutics of Social Science», en *Can Modernity Survive?*, pp. 11-42, pp. 34-35. Véase también Eric D. Hirsch, *The Aims of Interpretation*, Chicago, University of Chicago Press, 1976.

sajes subrepticios que los agentes/autores transmiten de manera inconsciente, no intencional, y que pueden ser decodificados por los receptores.[28]

Además de las intenciones del autor habría pues que tener muy en cuenta las intenciones del lector, esto es, de los consumidores del texto, que en el acto de leer modifican sus sentidos.[29] Tendríamos así, junto a los actos de enunciación —actos de habla (*speech acts*) y de escritura (*writing acts*)—, un sinnúmero de actos de recepción, de comprensión o de lectura (*reading acts*). Y cabría clasificar esquemáticamente estos últimos según las intenciones del lector en tres grupos ideales: interpretaciones rectas, manipuladoras y creativas. En las primeras, el lector busca sobre todo comprender y reconstruir fielmente el texto que tiene delante; en las otras dos, el lector se sirve oblicuamente del texto como instrumento, ya sea manipulando y falseando deliberadamente el mensaje para sus propios propósitos, o simplemente utilizándolo y apoyándose en él de manera creativa, pero no insidiosa.[30] No es preciso decir que, como estudiosos e historiadores, aspiramos a situarnos en el primer grupo. Aun así, debemos ser conscientes de la dificultad que esa empresa entraña. No se olvide que, como señaló certeramente Gadamer (y supo ver Collingwood, para quien históricamente las preguntas son más importantes que las respuestas), la plena comprensión de un texto sólo se alcanza cuando uno llega a entender el horizonte de preguntas subyacentes, esto es, los interrogantes implícitos para las cuales los textos analizados constituyen respuestas.[31]

Creo, además, que lo que hemos dicho más arriba acerca de la ineludible localización de todo significado es válido no solo para aquellos antepasados nuestros más o menos remotos a quienes estudiamos, sino que rige también para nosotros, historiadores. De ahí que el historiador, a mi juicio, debería asumir como tarea preliminar a cualquier otra indagación la recuperación en lo posible de los significados enterrados, y a menudo polémicos, que un día estuvieron en vigor y fueron vividos en presente, aunque ese presente esté ya marchito y sea *pasado* para nosotros (pues el pasado está empedrado de sucesivos presentes; no es otra cosa que una sucesión de acciones extintas, de actualidades agotadas). Pero puesto que tampoco nosotros podemos escapar de la prisión de nuestro presente, esa recuperación es más bien una recreación, o, si se quiere, una traslación creativa, una traducción que nos ayuda a entender tentativamente, desde nuestra particular perspectiva, aquellos significados ajenos pertenecientes a una lengua y a una manera de vivir que definitivamente no son ya los nuestros (y que, por tanto, incluso para entender mejor el lenguaje de las fuentes, no pueden dejar de añadir significados a los «significados originales»).

[28] Ricœur, *Interpretation Theory*.
[29] Certeau, *La invención de lo cotidiano. 1 Artes de hacer*, pp. 181-182.
[30] José Antonio Marina, *La selva del lenguaje. Introducción a un diccionario de los sentimientos*, Barcelona, Anagrama, 1998, pp. 162-165.
[31] Gadamer, *Verdad y método*, pp. 447*ss*.

De todos los teóricos que han reflexionado sobre este problema hermenéutico, sigo pensando que Gadamer, con su metáfora conceptual de la «fusión de horizontes», es el más convincente.[32] Puesto que el intérprete no puede desprenderse por completo de su bagaje intelectivo (incluyendo sus conceptos técnicos) y de su propio horizonte histórico, no puede alcanzar una comprensión exacta y cabal de los significados que los textos, hechos, prácticas o instituciones tuvieron para quienes los vivieron, sino solo una descripción aproximada que resulta de una suerte de diálogo asimétrico entre los dos mundos en presencia (asimétrico porque el horizonte de interpretación, es decir, el horizonte del presente, a través de la tradición de la que procede, lleva en su seno también a los pasados, y también porque los horizontes del pasado —que, como tales, son rigurosamente ajenos a nuestro presente— obviamente no pueden «hablar por su propia boca»).[33]

Desde este punto de vista, la semántica histórica es un eficaz auxiliar para mantener a raya indeseadas retroyecciones conceptuales y anacronismos ilegítimos que podrían enturbiar o desvirtuar gravemente nuestras narraciones e interpretaciones históricas. Pues, si bien el paso del tiempo generalmente concede una indudable ventaja epistémica al historiador sobre los actores y el significado histórico es inevitablemente retrospectivo, en el sentido de que los acontecimientos significativos para la historia son casi siempre reconocidos e identificados como tales *après coup*[34] —y hasta puede decirse que, en virtud de esa ventaja, aspiramos a comprender el pasado mejor que las gentes que en su día vivieron los hechos que nosotros estudiamos décadas o siglos después de acontecidos—, el mínimo rigor deontológico exige que el historiador trate de depurar sus textos de inaceptables ana-

[32] Por ejemplo, cuando insiste en que cada época entiende los textos que han sido transmitidos de un modo peculiar que no se sujeta estrictamente a los significados de los textos en su origen, puesto que la tradición es un proceso dinámico y la comprensión no es una acción meramente reproductiva, sino productiva (Gadamer, *Verdad y Método*, p. 366).
[33] Gadamer, *Verdad y Método*, pp. 376-377 y 452-458. «*Pensar históricamente*», afirma Gadamer, «quiere decir en realidad *realizar la transformación que les acontece a los conceptos del pasado* cuando intentamos pensar en ellos» (ibíd., pp. 476-477, énfasis en el original).
[34] Mark Salber Phillips, «Distance and Historical Representation», *History Workshop Journal* 57 (2004), pp. 123-141. Ídem, *On Historical Distance*, New Haven, Yale University Press, 2013. Mark Salber Phillips, Barbara Caine y Julia Adeney Thomas, *Rethinking Historical Distance. Re-Enactment History*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2013. Luigi Corrias, «Revolution, Authority and the Institution of Legal Order: Phenomenological Reflections», *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 100/3 (2014), pp. 295-307, pp. 302-303. El pasado puede ser visto como una construcción relacional mediante la cual el historiador, pese a la evidencia de las rupturas, selecciona ciertos elementos que le permiten tender puentes de continuidad entre el presente y las situaciones precedentes: George Herbert Mead, «The Nature of the Past», en John Coss, ed., *Essays in Honor of John Dewey*, Nueva York, Henry Holt & Co., 1929, pp. 235-242.

cronismos, al menos de aquellos que serían imputables a su negligencia.[35] Para eso, insistimos, parece recomendable que se esfuerce por lograr una representación historiográfica compatible con las maneras de entender el mundo de los agentes del pasado.[36] Y la historia conceptual nos ayuda a discernir el lenguaje técnico de los historiadores —un vocabulario analítico que desearíamos fijar con la máxima precisión— y los lenguajes comunes, borrosos y fluidos, de las generaciones que nos precedieron.

Acercarse a una conceptualidad extraña —y, no lo olvidemos, internamente conflictiva, puesto que generalmente no hay un solo significado para cada palabra clave en cada momento, sino muchos usos controvertidos del mismo concepto[37]— es paradójicamente tomar conciencia de la distancia que nos separa de ella. O, dicho de otro modo, cuanto mejor comprendemos a los agentes del pasado *en sus propios términos* —hasta donde tal cosa es posible—, más distantes y ajenos nos sentimos de su manera de ver el mundo, y más capacitados estamos por tanto para trasladar y hacer entender esas diferencias a nuestros contemporáneos. Aproximarse a lo extraño es, por otra parte, una vía excelente para extrañarse de lo propio. En consecuencia, los estudios históricos aumentan significativamente la conciencia de historicidad radical del presente.

Hay que insistir, no obstante, en la idea de que los obstáculos que se interponen en esa tarea son muy importantes. Probablemente, como señaló José M. Portillo con mucha pertinencia durante un debate acerca de estos temas, el historiador/observador empieza a «contaminar» inadvertidamente a su objeto de observación —los «historiados»— en el momento en que selecciona aquellos conceptos en los que concentrará su interés de entre todos

[35] Una discusión sobre la cuestión del anacronismo en la escritura de la historia en Sami Syrjämäki, *Sins of a Historian. Perspectives on the Problem of Anachronism*, Tampere, Tampere University Press, 2011, especialmente en pp. 34*ss.*, donde el autor efectúa un breve repaso sobre la bibliografía más relevante.

[36] La «fidelidad» de las representaciones historiográficas choca siempre sin embargo con un límite infranqueable: la imposibilidad de acceder a un inexistente «pasado en sí mismo» que supuestamente se trataría de re-presentar. A falta de ese «referente original» —una especie de imaginaria «realidad histórica», más bien fantasmática, constituida por «lo que realmente sucedió»— con el cual contrastar empíricamente la exactitud y fiabilidad de lo que los historiadores escriben acerca del pasado, como dijo Mink en una frase famosa, «los relatos no los vivimos, simplemente los contamos» (*«stories are not lived, but told»*: Louis O. Mink, *Historical Understanding*, ed. Brian Fay, Eugene O. Golob, y Richard T. Vann, Ithaca, Cornell University Press, 1987, p. 202).

[37] A diferencia del trabajo de los lexicógrafos, nuestra aproximación histórico-conceptual no aspira de ningún modo a fijar una definición unívoca (o una serie de ellas), ampliamente aceptada(s) por los hablantes en cada época para cada término sociopolítico. Las fuentes revelan más bien que tales términos eran constantemente invocados polémicamente por diferentes actores —incluso a veces por un mismo autor— con significados y propósitos muy diversos. Habría, pues, un amplio abanico de usos y juegos del lenguaje, parcialmente coincidentes, es cierto, pero también parcialmente discrepantes y contradictorios.

los conceptos posibles del pasado (y, en el mismo movimiento, decide cuáles quedarán fuera). En efecto, lo habitual es que esa selección del corpus de temas a estudiar, por ejemplo, a la hora de decidir la lista de entradas de un diccionario histórico de conceptos, se haga desde criterios eminentemente presentistas. Con todo, esa selección puede ser más o menos sensible a la historicidad de los sujetos estudiados. Así, Otto Brunner (*vide infra* cap. III, n. 40), en su obra pionera *Land und Herrschaft* (1939), intentó comprender «desde dentro» las estructuras colectivas, mentales y prácticas de la Europa medieval desde las nociones de casa (*Ganzes Haus*), dominio/señorío (*Herrschaft*) y defensa (*Fehde*), distanciándose así de los conceptos modernos habituales. También en la España de la Edad Moderna hay algunos conceptos morales importantes (como por ejemplo «hombre de bien», una noción que sigue siendo muy relevante para Feijoo, Cadalso o Larra) que, al eclipsarse a lo largo del siglo XX desplazados por conceptos políticos y sociales más modernos, han quedado parcialmente invisibilizados para el observador actual. A este respecto, a la hora de diseñar un lexicón o determinar el vocabulario relevante de una época, los historiadores conceptuales deberíamos esforzarnos por combinar en su justa medida la perspectiva onomasiológica con la semasiológica, con vistas a agrupar aquellos términos emparentados que pertenecen a campos semánticos próximos o interconectados. Me refiero a aquellos términos que, sin llegar a ser estrictamente sinónimos, aluden a realidades afines o conexas, como por ejemplo —por referirnos solo a unas pocas categorías sociales vigentes en los siglos XVIII y XIX— clases medias, notables, burguesía, capitalistas; labrador, rústico, agricultor, campesino, jornalero; filósofo, letrado, escritor público, publicista, intelectual.

Conceptos y palabras

Antes de proseguir, quizá no esté de más intentar precisar qué entendemos por *concepto*,[38] una palabra usada ordinariamente para referirnos a ciertas construcciones mentales que suelen tomarse como unidades básicas del conocimiento y manipulación del mundo. (Ya de entrada debería hacernos pensar el hecho de que tanto los primeros usos reconocibles de esta palabra de prosapia latina en las lenguas vernáculas como el retorno a la palestra literaria de la vieja voz griega *política* daten ambos de comienzos de la Edad

[38] Puesto que el pensamiento vinculado a la acción política y social se presenta en muy diversos formatos, de mayor o menor amplitud —discursos, lenguajes, conceptos, ideas, ideologías, teorías, doctrinas, representaciones, visiones del mundo, mentalidades, culturas, imaginarios— y sería largo y premioso tratar de definir cada uno de estos términos (varios de los cuáles, además, suelen ser entendidos de diferentes maneras dependiendo de metodologías y escuelas académicas), me contentaré con describir brevemente qué entendemos por *concepto* los historiadores conceptuales.

Moderna).[39] Aunque tampoco en este punto encontramos total unanimidad entre los historiadores, podríamos decir siguiendo a Koselleck que los conceptos *fundamentales* son concentrados de experiencias, expectativas y significados que han cristalizado históricamente en torno a ciertas palabras clave. Esos vocablos conceptuales, a modo de «palabras ómnibus», vehiculan un haz de significados compartidos, pero también divergentes, incluso contradictorios. Señalaba el historiador alemán la diferencia entre palabra y concepto, enfatizando que una palabra solo se convierte en concepto si en el transcurso de su evolución semántica es capaz de captar y de condensar muchas experiencias similares, pero no idénticas.[40] Nietzsche había expresado aforísticamente una idea semejante al afirmar que «todo concepto se forma igualando lo no-igual».[41] Rafael Sánchez Ferlosio, por su parte, recurrió a la siguiente metáfora: las palabras son llaves; los conceptos, ganzúas. Lo que el escritor español sugería con esa imagen es que mientras que una palabra, cada vez que se utiliza pragmáticamente en determinado contexto, sirve para abrir una única puerta, el concepto correspondiente —gracias a su abstracción y a su generalidad, derivados de sus múltiples usos— nos permite abrir muchas puertas.[42] (Y, por cierto, como se ha visto más arriba —*vide supra* n. 21—, esa misma generalidad ofrece ocasiones muy propicias para su alteración semántica).

Además, los conceptos agrupan significados polémicos, móviles, controvertidos, que admiten valoraciones mudables y sentidos antagónicos y no es posible encerrar en definiciones quintaesenciadas. Como se ve, no hay nada más alejado de esta manera «social» de entender el concepto que *la idea* en el sentido contemplativo que le dieron los griegos a esta palabra (εἶδος). Los conceptos no habitan en ningún cielo platónico de imágenes puras: están con nosotros en la tierra, los hacemos actuar en distintos contextos sociales y se ensucian al mezclarse con el barro de la vida cotidiana. Son impuros porque se ven permanentemente envueltos en desavenencias sobre su significado y son indisociables de las prácticas sociales. Wittgenstein —ese gran creador de metáforas conceptuales y de metáforas para los conceptos, como el de «fotografías borrosas»— dijo una vez que el mejor momento para tratar de entender los conceptos no es cuando están ociosos, de vacaciones, sino

[39] John G. Gunnell, «Political Concepts and the Concept of the Political», *Teoria Polityki 1* (2017), pp. 187-201.

[40] Koselleck, *Futuro pasado*, pp. 116-117.

[41] Friedrich Nietzsche, *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, en *Kritische Studienausgabe*, I, ed. Giorgio Colli y Mazzino Montinari, Múnich/Berlín/Nueva York, DTV/De Gruyter, 1982 [1873], pp. 873-90, 879-80.

[42] Rafael Sánchez Ferlosio, «Palabras llave, conceptos ganzúa», *El País-Babelia*, 23 de enero de 2016, pp. 2-3. Como dice Ortega, «al hablar, al pensar, nos proponemos aclarar las cosas, y esto obliga a exacerbarlas, dislocarlas, esquematizarlas. Todo concepto es ya exageración» (José Ortega y Gasset, *OC*, tomo IV, p. 419).

que hay que sorprenderlos cuando están trabajando, esto es, cuando les hacemos trabajar a nuestro servicio.[43] De hecho, los significados principales de los conceptos más disputados derivan precisamente de las cuestiones en disputa, no del consenso: los desacuerdos son a menudo la parte más sustancial del núcleo de su significado.[44]

En un libro reciente, Willibald Steinmetz y Michael Freeden han recurrido a diversas imágenes para describir los conceptos; he aquí algunas: «puntos focales de interpretación y entendimiento» de la realidad social, que permiten «identificar regularidades y diferencias en el discurso», ventanas a través de las cuales vemos, organizamos y manejamos el mundo, hitos en la evolución de nuestro conocimiento, límites y constricciones de lo que en un determinado momento histórico es posible pensar y hacer y lo que no.[45] Podrían añadirse otras metáforas no menos expresivas para ilustrar las funciones del concepto.[46] Señalar, por ejemplo, que un concepto apunta generalmente a un haz de cuestiones irresueltas para las que no se dispone de una respuesta definitiva. Y también que los conceptos básicos pueden ser vistos a la vez como ejes o pilares sobre los que pivotan los discursos y como palancas retóricas que nos ayudan a transformar esos mismos discursos —que, como hechos sociales que son, tienen una inmediata incidencia práctica—, modificando los términos del debate para inclinar a las audiencias a favor de nuestras tesis.[47] Un enfoque similar sostiene que los conceptos, por un lado, permiten a los agentes concebir y emprender ciertos pensamientos o acciones y, por otro, constriñen e impiden otros. Son armas o instrumentos (Wittgenstein) que podemos adaptar a nuestras necesidades, pero también prisiones mentales cuyas paredes fijan los límites del mundo —de nuestro mundo—

[43] Herbert L. A. Hart, *Essays in Jurisprudence and Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1983, p. 277. Paul Dresch, Judith Scheele, eds., *Legalism: Rules and Categories*, Oxford, OUP, 2015, p. 87.

[44] Melvin Richter, «Conceptualizing the Contestable. "Begriffsgeschichte" and Political Concepts», in Gunther Scholtz, ed., *Die Interdisziplinarität der Begriffsgeschichte*, Hamburgo, Meiner, 2000, pp. 135-144, especialmente p. 138.

[45] Willibald Steinmetz, Michael Freeden, «Introduction. Conceptual History: Challenges, Conundrums, Complexities», en Willibald Steinmetz, Michael Freeden, Javier Fernández-Sebastián, eds., *Conceptual History in the European Space*, Nueva York/Oxford, Berghahn, 2017, pp. 1-46, pp. 1-2.

[46] Ortega recurrió a una variada metafórica para referirse a los conceptos: órganos de la visión y ojos de la mente, hueco o lugar que cada cosa ocupa en el sistema de realidades concebido como un mosaico, imágenes espectrales de las cosas, luz derramada sobre ellas, y muchas más. José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote* (1914), en *OC*, tomo I, 1966, pp. 352-354 y 357-358. Mieke Bal ha descrito algunos conceptos como «teorías en miniatura», «herramientas de la subjetividad» y también —sobre los pasos de G. Deleuze y F. Guattari— como «centros de vibración» que resuenan en otros conceptos y buscan así la coherencia del conjunto («Conceptos viajeros en las humanidades», *Estudios Visuales*, n.° 3 (2005), pp. 27-77, pp. 28 y 32).

[47] Neil Foxlee, «Pivots and Levers. Political Rhetoric around *Capitalism* in Britain from the 1970s to the Present», *Contributions to the History of Concepts*, 13(1) (2018), pp. 75-99.

y en consecuencia hacen que muchas cosas resulten literalmente impensables.[48]

Los conceptos no solo denotan, no son simplemente «significados pasivos»: también son herramientas orientadas a la acción (en su doble faceta, lingüística y extralingüística).[49] Lo que para cualquier historiador conceptual está meridianamente claro, desde luego, es que, como observara Nietzsche hace más de dos siglos, los conceptos históricos no pueden *definirse* de manera unívoca: lo que el estudioso puede hacer es seguir cuidadosamente sus transformaciones a lo largo del tiempo y relatar las desavenencias, los desplazamientos, los conflictos y las luchas semánticas que se dieron en torno a ellos. De ese modo, como ha escrito Odo Marquard, la historia conceptual libera a los conceptos de la cárcel de su definición.[50]

Los conceptos no deben verse como epifenómenos de una realidad más profunda que supuestamente determinaría su contenido (como pudieran ser por ejemplo los intereses de clase, en la perspectiva marxista): son a la vez índices y factores del cambio histórico. El poeta Coleridge supo expresar metafóricamente esta doble función, registradora y performativa de los conceptos, al señalar que «el lenguaje es el arsenal de la mente humana; y contiene, al mismo tiempo, los trofeos de su pasado y las armas de sus conquistas futuras».[51] La aparición de un nuevo concepto fundamental —sociedad, Estado, constitución…— no solo indica que algo ha cambiado, sino que el propio concepto emergente es parte importante de ese cambio.[52]

Otro rasgo que me interesa destacar es que en la práctica investigadora los conceptos no se presentan aislados, sino articulados y enmarañados unos con otros en complejas redes y constelaciones conceptuales y metafóricas, formando cadenas argumentativas, lenguajes y discursos que se intersecan. Además, como decíamos siguiendo a Koselleck, los conceptos fundamentales son los pilares que sostienen la arquitectura argumental de los discursos

[48] Pierre Bourdieu, *Le Sens pratique*, París, Minuit, 1980, p. 14.

[49] Diversos autores han señalado que, en el mundo moderno, muchos conceptos son construcciones pragmáticas resultantes de una dinámica colectiva no necesariamente intencional (dicho de otro modo, resultado de complejos procesos históricos) que permiten captar y manipular determinados sectores de la realidad, clasificar el mundo —o algunos de sus aspectos o sectores— de acuerdo con diferentes intereses, propósitos y teorías, diseñar futuras acciones, y otras operaciones semejantes. Véase Birger Hjørland, «Concept theory», *Journal of the American Society for Information Science and Technology*, vol. 60, núm. 8 (2009), pp. 1519-1536, especialmente p. 1522.

[50] Odo Marquard, *Filosofía de la compensación. Estudios sobre Antropología filosófica*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 16.

[51] Samuel Taylor Coleridge, *Biographia literaria*, 1817, XVI; citado en Lorenzo Ignacio Thjulen, *Nuevo vocabulario filosófico-democrático, indispensable para todos los que deseen entender la nueva lengua revolucionaria*, ed. de Gonzalo Capellán de Miguel, s.l., Cilengua-Fundación San Millán de la Cogolla, 2017, p. 7.

[52] Kari Palonen, *Quentin Skinner: History, Politics, Rhetoric*, Cambridge/Malden, Polity, 2003, p. 87.

de una época. Se trata, sin embargo, de pilares móviles pues, como ha explicado Freeden en su teoría morfológica de las ideologías, las diversas ideologías en presencia interpretan, reordenan y jerarquizan de diferentes maneras esos conceptos básicos —de un modo comparable a como se remodelan las piezas de mobiliario modular en un salón a fin de adaptarlo a diferentes propósitos o necesidades— para realzar determinados sentidos, valores y principios en detrimento de otros.[53]

Más allá de Cambridge y de Bielefeld

Hace años propuse completar la caracterización que hizo Koselleck del periodo transicional o *Sattelzeit* y sus famosos cuatro teoremas referentes a las transformaciones de los conceptos fundamentales —*democratización*, *ideologización*, *politización* y *temporalización*— con al menos un cuarto y un quinto postulado, a saber: *internacionalización* y *emocionalización* de los conceptos (volveremos sobre ello en el capítulo v).[54] El primero, la internacionalización de los vocabularios políticos, es tan obvio que parece superfluo detenernos en él (aunque habría mucho que decir sobre las diversas vías y maneras en que los conceptos se internacionalizan y se nacionalizan a la vez).[55] En cuanto a la necesidad de tomar en cuenta el factor emotivo para calibrar los cambios en los conceptos sociales y políticos, después del «giro afectivo» en la historiografía y en las ciencias sociales en estos últimos años —e incluso, añadiría, de la importancia que, para bien o para mal, ese factor ha llegado a tener en la política actual—, es evidente que no deberíamos seguir ignorándolo.[56] No en vano, como ha sugerido Robert Solomon, la emoción es tam-

[53] Michael Freeden, «La lucha por el lenguaje político», *Ideología. Una breve introducción*, Santander, Universidad de Cantabria, 2003, pp. 69-92.

[54] Javier Fernández Sebastián, «Introducción. Hacia una historia atlántica de los conceptos políticos», *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850*, tomo I, Javier Fernández Sebastián, dir., Madrid, CEPC, 2009, pp. 25-45, p. 30.

[55] Aunque no se trata ni mucho menos del único factor a tener en cuenta en los procesos de pluralización de modernidades, la «nacionalización/internacionalización» de los conceptos durante los dos últimos siglos está, según creo, íntimamente relacionada con la emergencia de modernidades múltiples en el mundo contemporáneo. Con respecto al tema de la pluralidad de modernidades, que ha suscitado abundante literatura, referido específicamente a la contraposición entre las modernidades angloamericana e iberoamericanas, puede verse el artículo de Shmuel N. Eisenstadt, «Las primeras múltiples modernidades: identidades colectivas, esferas públicas y orden político en las Américas», *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, UNAM, año LVIII, núm. 218 (2013), pp. 129-152.

[56] Según Michael Freeden, las emociones afectan al discurso y al pensamiento político modulando sobre todo tres aspectos o dimensiones de los conceptos: 1) contribuyen a definir y enfatizar el espacio de cada uno de ellos en el discurso, argumento o ideología; 2) discriminan entre unos y otros conceptos al atribuirles mayor o menor relevancia; y 3) sueldan unos conceptos con otros o los separan, aumentando o disminuyendo así la cohesión del conjunto, o incluso los

bién «constitutiva de significado».[57] Más que eso: algunos filósofos, como es el caso de Hans Blumenberg, han apuntado que en los orígenes de la razón humana, de los mitos y de los propios conceptos se encuentra la necesidad humana de superar sus miedos y de sobreponerse a angustias y terrores ancestrales.[58]

Parece, pues, aconsejable complementar de algún modo la historia conceptual con la historia de las emociones. Manuel Arias Maldonado ha escrito al respecto en un libro reciente que «los mismos conceptos políticos que empleamos para describir la realidad social poseen ya su propia carga afectiva: "igualdad" no suena como "libertad", ni "reforma" posee el mismo eco sentimental que "revolución"». Estudiar entonces la «valencia emocional» de los conceptos sería una exigencia añadida si aspiramos a interpretar debidamente la semántica histórica de la modernidad. Un estudio que se limitara a analizar las nociones de pueblo, igualdad, libertad o justicia como meras abstracciones, sin hacerse cargo de sus «resonancias emocionales» sería claramente insuficiente.[59] Máxime en un momento de «revolución sentimental» como el que tuvo lugar entre mediados del siglo XVIII y las primeras décadas del XIX,[60] un periodo en que el vemos aflorar, junto a los nuevos conceptos, nuevas emociones —o viejas emociones transformadas—, a veces con su propia, específica terminología. Es el caso, por ejemplo, de las nuevas variantes de la ira y el resentimiento social (*ressentiment*) que detectó tempranamente Rousseau y tan importante papel iban a desempeñar en las revoluciones y populismos modernos;[61] también, en el lado opuesto del tablero político, el surgimiento de ese tipo de *nostalgia* vagamente romántica que ya no alude solo a la melancolía provocada por el alejamiento del país natal,

vínculos de equivalencia discursiva entre ellos (Michael Freeden, *The Political Theory of Political Thinking. The Anatomy of a Practice*, Oxford, OUP, 2013, p. 87).

[57] Cit. en Manuel Arias Maldonado, *La democracia sentimental. Política y emociones en el siglo XXI*, Barcelona, Página indómita, 2016, p. 51. Algunos lingüistas suelen distinguir entre *cognitive meanings* y *affective meanings* (Eric D. Hirsch, Jr., *The Aims of Interpretation*, Chicago, University of Chicago Press, 1976, p. 103).

[58] García-Durán, *El camino filosófico de Hans Blumenberg*, pp. 113-114 y 182.

[59] Manuel Arias Maldonado, *La democracia sentimental. Política y emociones en el siglo XXI*, Barcelona, Página indómita, 2016, pp. 39 y 126. Luri, *La imaginación conservadora*, p. 144. H. Sperber dedicó varios capítulos de su libro *Einführung in die Bedeutungslehre* (1923, capítulos IV-X) al papel de los sentimientos en el cambio semántico. Stephen Ullmann, *Semántica. Introducción a la ciencia del significado*, Madrid, Aguilar, 1965, p. 227.

[60] Javier Moscoso, *Promesas incumplidas. Una historia política de las pasiones*, Madrid, Taurus, 2017, p. 287. El propio concepto de emoción, como categoría psicológica, fue inventado a comienzos del siglo XIX: Thomas Dixon, *From Passions to Emotions: The Creation of a Secular Psychological Category*, Cambridge, CUP, 2003, p. 1. La constatación de que en esa época hubo una «revolución sentimental» refuerza la interpretación que hace de la *Sattelzeit* un periodo crucial en la historia de Occidente.

[61] Pankaj Mishra, *Age of Anger: A History of the Present*, Nueva York, Farrar, Strauss and Giroux, 2017.

sino que se temporaliza para denominar el sentimiento de pérdida por un pasado venerable que ha quedado definitivamente atrás (como lo fue el *ancien régime* para todos aquellos que, por diversos motivos, lamentaron su disolución), la añoranza por una idealizada Edad Media o las efusiones de sensibilidad ante el espectáculo de las ruinas —antiguas y recientes— que embargaron a tantos escritores en aquellos años de transición.[62] Además, la temporalización interna de los conceptos, en especial el crecimiento de las expectativas, va sembrando emociones en los actores, como la esperanza, el entusiasmo, la impaciencia, la ansiedad, el temor, incluso la desesperación, dependiendo del color político y de la carga ideológica añadida por quienes se sirven de dichos conceptos.

Esta carga afectiva impregna hasta tal punto los usos concretos de los conceptos que a las perspectivas retórica y semántica debiera añadírseles esta dimensión suplementaria. Con respecto a las dos primeras aproximaciones, la koselleckiana y la skinneriana, yo diría que, por mucho que algunos autores se empeñen en negar su compatibilidad, se trata de dos perspectivas en buena medida complementarias. Sobre todo en periodos liminares, de tránsito entre sistemas, los estratos de significados sedimentados en ciertos términos clave en virtud de una larga historia se intersectan y encabalgan frecuentemente, a veces de manera sorprendente y turbulenta.[63] Es entonces, como diría R. Koselleck, cuando la sincronicidad de lo diacrónico, o la contemporaneidad de lo no contemporáneo, revela toda su potencialidad de construcción y manipulación semántica. Quentin Skinner, por su parte, ya hizo notar en uno de sus primeros artículos cómo el uso estratégico, deliberadamente ambiguo, del concepto de *nobilitas* —entendido alternativamente como cualidad moral o como estatus social— durante el Renacimiento sirvió a Francis Bacon, a Thomas More y a otros autores para muy diferentes propósitos.[64] Como se ve en este y otros muchos ejemplos que podríamos consi-

[62] Peter Fritzsche, *Stranded in the Present. Modern Time and the Melancholy of History*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2004. Más adelante, sin embargo, la nostalgia se constituirá por muy diferentes razones en una emoción típicamente moderna: Svetlana Boym, *The Future of Nostalgia*, Nueva York, Basic Books, 2001. Achim Landwehr, «Nostalgia and the Turbulence of Times», *History and Theory* 57, núm. 2 (2018), pp. 251-268. Como lo es el sentimiento íntimo de la soledad, que es también parte del «régimen emocional» moderno: William M. Reddy, *The Navigation of Feeling: Framework for a History of Emotions*, Cambridge, CUP, 2001, pp. 327-333; Fay Bound Alberti, *A Biography of Loneliness: The History of an Emotion*, Oxford/Nueva York, OUP, 2019, p. 29.

[63] Javier Fernández Sebastián, «Introducción. Tiempos de transición en el Atlántico ibérico. Conceptos políticos en revolución», *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos fundamentales, 1770-1870*, tomo II, en 10 vols., Javier Fernández Sebastián, dir., Madrid, CEPC, 2014, vol. 1, pp. 9-45, p. 41: Reinhart Koselleck, «Estratos del tiempo», en *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Barcelona, Paidos, 2001, pp. 35-42. Michel Senellart, *Les arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept du gouvernement*, París, Seuil, 1995, p. 46.

[64] Skinner, «Meaning and Understanding in the History of Ideas», pp. 36-37. A finales del XVIII, Jovellanos se sirvió también de esa ambigüedad semántica en sus críticas a la nobleza ociosa.

derar, la mirada semántica y la mirada retórica —Bielefeld y Cambridge— pueden converger y enriquecerse mutuamente cuando se trata de examinar desde distintos ángulos algunos problemas referentes a las fases de cambio acelerado en el lenguaje político y social.[65] Ambas perspectivas, sin embargo, tienen mucho que ganar si, a las dos dimensiones preferidas por una y otra —diacrónica y sincrónica—, se les añade una tercera: la emocionalidad de los conceptos.

[65] Entre los diversos intentos de conciliar ambas perspectivas, mencionaremos la llamada *history in ideas*, que ha propuesto David Armitage para intentar construir un modelo de historia transtemporal por medio de un contextualismo seriado (véase su artículo: «Historia intelectual y *longue durée*. "Guerra civil" en perspectiva histórica», *Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas*, 1 (2012), pp. 15-39: <http://www.ehu.es/ojs/index.php/Ariadna>.)

III. LA HISTORIA CONCEPTUAL COMO CONCIENCIA HISTÓRICA

El espíritu humano ha pasado de lo absoluto a lo histórico, y contempla todas las cosas bajo la categoría del devenir.

ERNEST RENAN, *L'avenir de la science* (1848-1849)

En tiempos venideros, variados los nombres de las cosas, esquilmados muchos conceptos, los españoles comprenderán mal por qué los españoles se han combatido entre sí más de dos años.

MANUEL AZAÑA, *La velada de Benicarló* (1939)

Estamos tan empapados de historicidad que nos resulta difícil imaginar cómo debieron ser aquellas épocas (y este ya es un concepto histórico) en las que los humanos vivían fuera de la historia.

FÉLIX DE AZÚA, *Diccionario de las artes* (1995)

El objetivo de este capítulo es mostrar que los primeros desarrollos de la historia conceptual como disciplina académica en la segunda mitad del siglo XX necesitaron de ciertas precondiciones, que solo se dieron cuando se alcanzó cierto nivel de conciencia histórica, que se corresponde con una fase avanzada de la progresiva historización del mundo que comenzó en los albores de la modernidad. Para eso habremos de abordar varias tareas previas. En primer lugar, evocaré brevemente el nacimiento de la historia como disciplina dotada de métodos propios, así como algunos cambios sufridos por la noción de historicidad a lo largo del siglo XX. A continuación, tras referirme a algunas importantes transformaciones conceptuales durante la llamada Era de las Revoluciones (que coincidió con la implosión de las monarquías ibéricas), plantearé una crítica a una práctica historiográfica muy común en historia intelectual que calificaré de «genealógica». El método que llamo «genealógico» —en un sentido distinto a las genealogías nietzscheano-foucaldianas—, tal como es aplicado por muchos historiadores de las ideas, consiste en suponer que es posible reconstruir fielmente los orígenes de una idea o concepto mediante la identificación de sus «antepasados» directos, de manera semejante a como un individuo puede representar gráficamente su ascendencia dibujando un árbol del cual él mismo sería el tronco. Frente a esta

imagen engañosa, sostendré que las «genealogías intelectuales» habitualmente parten de un error que vicia todo el procedimiento, a saber: la creencia infundada de que el concepto en cuestión existía ya virtualmente antes de su aparición, y por tanto es posible rastrear sus orígenes en un pasado más o menos lejano. En tercer lugar, pondré de relieve algunas de las más importantes consecuencias que trajo consigo la aparición de un nuevo régimen de conceptualidad a finales del siglo XVIII. Por último, intentaré identificar los rasgos descollantes de la situación actual en este terreno, aventurando algunas consideraciones acerca de la potencia reflexiva de la historia (es decir, de su capacidad para distanciarse de sus presupuestos básicos y atreverse a mirar un poco más allá de sus propios límites disciplinares).

Mi tema de fondo girará en torno a algunas modalidades del cambio histórico en los tiempos modernos. Me referiré en particular a esa fase de tránsito que Koselleck bautizó como *Sattelzeit*.[1] A más de dos siglos de distancia de aquella época umbral de transición hacia la modernidad, este es un buen momento para mirar atrás y contemplar los senderos recorridos a la luz de algunas discusiones metodológicas recientes en el área de la historia intelectual relacionadas con la tan cacareada crisis de las ciencias sociales. A mi juicio, en el trasfondo del frecuente cuestionamiento de los grandes marcos y herramientas analíticas usadas por los historiadores que se viene produciendo en estas últimas décadas, lo que hay es la evaporación de las filosofías de la historia subyacentes al nacimiento de la historiografía moderna.[2]

El argumento de este capítulo pudiera resumirse como sigue:

A finales del siglo XVIII y principios del XIX, coincidiendo con la Ilustración tardía, las revoluciones atlánticas y el auge y caída del Imperio napoleónico, el mundo occidental entró en un periodo de cambios incesantes y acelerados. Se produjo entonces una transformación decisiva que afectó a la mayoría de los conceptos sociopolíticos fundamentales, e indirectamente también a las nacientes ciencias sociales. Al tiempo que se acuñaban términos nuevos referentes a movimientos político-ideológicos como *liberalismo*, *conservadurismo*, *progresismo*, *republicanismo* o *socialismo*, conceptos tan básicos como historia, sociedad y Estado iniciaron una nueva vida.[3] Dicha

[1] Koselleck, «Einleitung», en *GG*, vol. I, 1972, pp. xiii-xxvii; versión en español: Luis Fernández Torres, «Un texto fundacional de Reinhart Koselleck. Introducción al Diccionario histórico de conceptos político-sociales básicos en lengua alemana», *Anthropos* núm. 223 (2009), pp. 92-105.

[2] Odo Marquard, *Las dificultades con la filosofía de la historia. Ensayos*, Valencia, Pre-Textos, 2007 (ed. original: *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie: Aufsätze*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp Verlag, 1973).

[3] Reinhart Koselleck, «Historie/Geschichte», en *GG*, vol. 2 (1975), pp. 649-653 (versión en español de Antonio Gómez Ramos: *historia/Historia*, Madrid, Trotta, 2004); «Staat und Souveränität», en *GG*, vol. 6 (1990), pp. 1-154. Peter Wagner, «"An Entirely New Object of Consciousness, of Volition, of Thought": The Coming into Being and (almost) Passing Away of "Society" as a Scientific Object», en Lorraine Daston, ed., *Biographies of Scientific Objects*, Chicago, University of

transformación semántica vino acompañada de una nueva temporalidad, esto es, de una concepción del tiempo histórico alternativa a la anteriormente vigente, así como de la consolidación e institucionalización progresiva de las ciencias históricas, sociales y políticas. Este texto tiene por objeto reflexionar sobre algunos aspectos de tales procesos, particularmente desde el punto de vista de la emergencia de esa forma sutil y refinada de conciencia histórica a la que pudiéramos llamar «conciencia histórico-conceptual». Trataré de mostrar que la propia historia conceptual se inscribe en este proceso de historización creciente de la vida humana, y subrayaré algunas ventajas que esta aproximación historiográfica comporta para el historiador de nuestro tiempo, especialmente en lo que hace a su comprensión del cambio histórico, así como a la posibilidad de concebir modelos de temporalidad distintos del cronotopo en el que estamos instalados y que asumimos como parte del sentido común (volveremos sobre esta cuestión en el Epílogo de este libro).[4]

Historia, historicidad, historicismo

Todos sabemos que la noción moderna de historia empezó a abrirse camino en la segunda mitad del siglo XVIII. Sobre ese cimiento conceptual se fue institucionalizando poco a poco ese conjunto de prácticas de investigación, escritura y enseñanza especializada al que llamamos historiografía, de modo que la centuria siguiente sería calificada a menudo como el «siglo de la historia». Es ese conjunto de prácticas y su inserción en las universidades europeas y americanas lo que justifica en último término todas las discusiones, encuentros y producciones académicas que están en la base de este libro.[5]

Así pues, podríamos decir que la historia como disciplina es hija del nuevo modelo de temporalidad o experiencia moderna del tiempo surgida de las revoluciones políticas de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX. Solo entonces, con el advenimiento del nuevo régimen de historicidad, algunos espí-

Chicago Press, 2000, pp. 132-157. Yair Mintzker, «"A Word Newly Introduced into Language": The Appearance and Spread of "Social" in French Enlightened Thought, 1745-1765», *History of European Ideas*, 34 (2008), pp. 500-513.

[4] Utilizo aquí la noción de cronotopo en un sentido más general que el bajtiniano, para referirme a una cierta manera de entender y articular la temporalidad y la espacialidad por parte de determinado grupo humano o cultura histórica particular (al acuñar este concepto, Mijail Bajtin lo aplicó sobre todo a la literatura: Mijail Bakhtin, «Forms of Time and of the Chronotope in the Novel. Notes towards a Historical Poetics», en *The Dialogic Imagination*, Austin, University of Texas Press, 1981, pp. 84-258; versión española: «Las formas del tiempo y del cronotopo en la novela. Ensayos sobre Poética Histórica» en *Teoría y estética de la novela*, Madrid, Taurus, 1989). Véase al respecto el ensayo de Federico Navarrete Linares, «Diálogo con M. Bajtin sobre el cronotopo»: <http://www.estudiosecologistas.org/documentos/reflexion/indigenas/bajtin.pdf>

[5] Guillermo Zermeño Padilla, *La cultura moderna de la historia. Una aproximación teórica e historiográfica*, Ciudad de México, El Colegio de México, 2002.

ritus inquietos empezaron a intuir que la humanidad era constitutivamente histórica, que la «historicidad» era la manera de ser característica del ser humano.[6] Un cambio cultural de enorme importancia que conocemos como historicismo y que, de la mano de un puñado de autores eminentes, alcanzaría como es sabido un gran desarrollo, especialmente en Alemania.[7] Ni siquiera el pensamiento filosófico pudo sustraerse al empuje de la historia y quedó finalmente sometido a la historicidad.[8]

Aunque sin duda en muchos aspectos suponía un avance considerable respecto de la clásica historiografía ilustrada, como toda escuela o corriente de pensamiento, el historicismo presentaba problemas e inconsistencias. La crítica de estas inconsecuencias y puntos ciegos, iniciada por Nietzsche en su ensayo *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida* (1874),[9] llegaría a su culmen en la llamada «crisis del historicismo» de los años veinte y treinta del siglo XX.[10]

Entretanto, los cambios en la conciencia histórica que acompañaron a tales debates dejaron su huella en el lenguaje. Así lo testimonian algunos cambios profundos en los significados asociados a las palabras *historia* e *historicidad*. Mientras que al comienzo del proceso «historia» significaba sobre

[6] Koselleck, *Futuro pasado*, especialmente los primeros capítulos: pp. 19-126. Hartog, *Régimes d'historicité*, pp. 77-107. Robert J. Richards, *The Romantic Conception of Life. Science and Philosophy in the Age of Goethe*, Chicago, The University of Chicago Press, 2002.

[7] Friedrich Meinecke, *El historicismo y su génesis*, Ciudad de México, FCE, 1943 (ed. orig.: *Die Entstehung des Historismus*, 1936). Annette Wittkau, *Historismus: Zur Geschichte des Begriffs und des Problems*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1992. Georg G. Iggers, *The German Conception of History: The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present*, Middletown, Ct., Wesleyan University Press, 1983 (2ª ed. revisada). Del mismo autor: «Comments on F. R. Ankersmit's Paper "Historicism: An Attempt at Synthesis"», *History and Theory*, 34/3 (1995), pp. 162-167, e «Historicism: The History and Meaning of the Term», *Journal of the History of Ideas*, 56/1 (1995), pp. 129-152. Otto Gerhard Oexle, *Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus. Studien zu Problemgeschichten der Moderne*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.

[8] En la segunda mitad del siglo XIX la filosofía empezó a construirse sobre la base de esa nueva conciencia histórica. «Desde entonces, el pensamiento filosófico ya no determina qué es la historia, sino que, por el contrario, es la conciencia histórica moderna la que determina nuestro pensamiento filosófico» (Karl Löwith, *Der Mensch inmitten der Geschichte: Philosophische Bilanz des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart, Metzler, 1990, p. 375; versión española: *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*, Barcelona, Herder, 1998, p. 388).

[9] Dos alusiones que interpretan de manera muy diferente el texto de Nietzsche *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (1874) en Mark Salber Phillips, «Distance and Historical Representation», *History Workshop Journal*, 57 (2004), pp. 138-139, y Niklas Olsen, *History in the Plural. An Introduction to the Work of Reinhart Koselleck*, Nueva York/Oxford, Berghahn Books, 2012, p. 59.

[10] Pietro Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Turín, Einaudi, 1971. Francesco Borghesi Sgoluppi, *El historicismo de Dilthey a Meinecke*, Santiago de Chile, Universidad Católica de Chile, 1995. Otto Gerhard Oexle, ed., *Krise des Historismus-Krise der Wirklichkeit. Wissenschaft, Kunst und Literatur 1880-1932*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.

todo el relato de acontecimientos sucedidos en el pasado a personas, instituciones o colectividades concretas, y más tarde empezó a referirse también al conjunto de los sucesos y experiencias de la humanidad a lo largo del tiempo —incluyendo el futuro y la totalidad de sus historias—, en el siglo XX terminaría por aludir además, especialmente en contextos de debate filosófico, a la naturaleza del hombre como ser histórico: enfrentado a una existencia finita, el ser humano va desarrollando su vida durante un tiempo limitado, abierto permanentemente a un futuro ignoto.

Paralelamente, el término —mucho más raro— «historicidad», que en una primera instancia se refería a la cualidad de verdaderos que distingue a los hechos históricos (esto es, a los hechos ocurridos realmente, frente a los sucesos ficticios, legendarios o míticos), pasó a entenderse en un sentido mucho más profundo como una cualidad inherente a la existencia humana misma, puesto que el hombre va construyendo su mundo y se va construyendo a sí mismo en el tiempo en condiciones históricas cambiantes.[11] Al final, la historia no era ya tanto un objeto de estudio externo al hombre, sino su sustancia más íntima, la manera humana de ser y de estar en el mundo. Y, consecuentemente, la historicidad pasó de ser un término libresco y una propiedad atribuible a los hechos a una noción existencial referida a la condición humana. Claro que esa comprensión propiamente histórica, en lugar de acercarnos a la verdad absoluta, como pretendía Hegel y en cierto modo todavía Dilthey, abría inevitablemente la puerta a la indeterminación y al relativismo.[12]

A comienzos del siglo XXI, en tiempos de transformación social acelerada y de incertidumbre, algunos teóricos han sostenido con buenos argumentos

[11] Ricœur, *La memoria, la historia, el olvido*, pp. 484-501. Ricœur hace en esas páginas un recorrido por los usos y la trayectoria histórica del término alemán *Geschichtlichkeit* desde Hegel hasta Heidegger (cuya obra *Sein und Zeit* (1927) resulta obviamente fundamental para este tema). En español, el término es cada vez más usado desde los años treinta especialmente por filósofos como José Ortega y Gasset y Xavier Zubiri (también por varios discípulos del primero, tales como Julián Marías, Pedro Laín Entralgo o Luis Díez del Corral), en referencia a la dimensión histórica de la condición humana. Un examen filosófico detenido de la semántica del concepto en Mariano Álvarez Gómez, *Teoría de la historicidad*, Madrid, Síntesis, 2007.

[12] «Cuando se invoca la historia como última instancia, cuando se comprenden todos los conceptos de forma histórica, se acaba con la diferencia entre lo verdadero y lo falso y con la aspiración filosófica [...] de alcanzar la verdad absoluta». Esa historia, que no excluye el azar, «es amoral y justifica todo lo que queramos. De hecho», dice Löwith citando a Valéry, «no enseña nada, porque lo contiene todo» (Karl Löwith, «Verdad e historicidad» (1970), en *El hombre en el centro de la historia*, pp. 385-397, p. 397; cit. Rivera García, Antonio, «Relativismo e historia de los conceptos políticos», *Daimon* 24 (2001), p. 103). Raymond Aron sostuvo, por el contrario, que la superación del relativismo histórico radical —según el cual no existiría conexión alguna entre las percepciones dispersas de unos y de otros— es posible desde el momento en que el historiador cobra conciencia de que él también escribe desde un punto de vista particular, lo que le predispone a hacerse cargo de la pluralidad de perspectivas históricas (Raymond Aron, *Dimensions de la conscience historique*, París, Plon, 1961, p. 14).

que estamos entrando en un nuevo régimen de temporalidad, que se caracterizaría por un insólito ensanchamiento del presente.[13] Un cambio de horizonte que habría empezado a afectar a la historiografía de diversas maneras (por ejemplo, a través de un inusitado auge de la llamada «memoria colectiva», de la «historia pública» y otras modalidades de tratamiento del pasado no siempre compatibles con los métodos de las disciplina histórica imperantes en los medios profesionales).

Revoluciones modernas y cambio conceptual

Volvamos pues a esa época inaugural de la modernidad (o de la Edad Contemporánea, como suele decirse en nuestras facultades de ~~historia)~~ que fue la era de las revoluciones. Me ocuparé a continuación de algunas características de las revoluciones desde el punto de vista del cambio conceptual. Mi punto de referencia será la serie de trastornos cataclísmicos que transformaron profundamente el mundo atlántico entre el último tercio del setecientos y las décadas centrales del ochocientos.[14] El ejemplo que tendré en mente sobre todo es el de las revoluciones hispánicas (1808-1840), aunque buena parte de lo que diré podría ser de aplicación *mutatis mutandis* a las demás revoluciones euroamericanas.

La literatura histórica especializada ha mostrado que estas revoluciones supusieron un cambio decisivo en el imaginario y en las prácticas políticas de aquellas sociedades. Es natural que así fuese, pues toda legitimidad política se asienta sobre bases simbólicas y discursivas.[15] Por mi parte, quisiera destacar que, en el plano intelectual, estos cambios se proyectaron y multiplicaron extraordinariamente por distintas vías y medios, hasta el punto de haberse producido paralelamente a los cambios políticos una auténtica revolución cultural (de la que la revolución conceptual sería uno de sus aspectos más relevantes).

[13] Hartog, *Régimes d'historicité*. Gumbrecht, *Our Broad Present*.

[14] En realidad, estas transformaciones van mucho más allá del Atlántico. Bayly ha mostrado que durante las dos últimas décadas del siglo XVIII y las dos primeras del XIX se produjeron en buena parte del globo, no solo en los países de la cuenca atlántica, una serie de crisis y revoluciones que guardan cierta relación entre sí (Christopher A. Bayly, *El nacimiento del mundo moderno, 1780-1914. Conexiones y comparaciones globales*, Madrid, Siglo XXI, 2010, pp. 76*ss.*). David Armitage y Sanjay Subrahmanyam, eds., *The Age of Revolutions in Global Context, c. 1760-1840*. Londres/Nueva York, Palgrave Macmillan, 2010.

[15] Según K. Baker «la autoridad política es [...] una cuestión de autoridad lingüística; primero, en el sentido de que las funciones políticas se definen y sitúan dentro del marco de un discurso político dado; y segundo, en el sentido de que su ejercicio toma la forma de definiciones autorizadas [...] de los términos dentro de ese discurso» (Keith Michael Baker, *Inventing the French Revolution. Essays on French Political Culture in the Eighteenth Century*, Cambridge, CUP, 1990, p. 5).

Esta revolución cultural hay que relacionarla, en primer término, con importantes transformaciones en la circulación del vocabulario político hablado y escrito, multiplicado a través de la prensa y de las discusiones en asambleas y juntas, cabildos y congresos. Por estos y otros medios se difundieron a escala atlántica —en francés, inglés, español, portugués, etc.— una serie de nociones polémicas (soberanía, representación, constitución, derechos y libertades, división de poderes, opinión pública, etc.) que con anterioridad eran términos cultos y raramente se habían visto sometidos a público escrutinio. El trabajo realizado en la red Iberconceptos (véase el capítulo V) se centra precisamente en los procesos diferenciales de cambio semántico producidos en aquella época en las distintas áreas del Atlántico ibérico.[16]

Otra característica común a estas revoluciones es el cambio cardinal que tuvo lugar en los criterios de legitimidad del poder. Bajo unas circunstancias u otras, un orden considerado legítimo durante siglos fue puesto súbitamente en tela de juicio, anatematizado como despótico. Ahí reside sin duda una de las claves esenciales para entender estos procesos. El desprestigio y el rechazo de lo acostumbrado hicieron necesario inventar un orden alternativo que viniera a llenar ese vacío.

Algunas páginas de Ortega y Gasset dedicadas a los cambios y las crisis históricas resultan muy sugerentes a este respecto. Si, como observó el filósofo madrileño, seguramente «la pregunta radical de la historia» es «¿qué cambios de la estructura vital ha habido? ¿Cómo, cuándo y por qué cambia la vida?», es indudable que las revoluciones modernas fueron uno de esos momentos paradigmáticos de transición acelerada entre dos épocas. Ahora bien, en opinión de Ortega, este tipo de cambios se caracterizan más por la aparición de un sentimiento de desapego hacia lo que empieza a ser percibido como viejo que por el surgimiento de una alternativa política e intelectual que pueda ser nítidamente proclamada como nueva.[17]

[16] Javier Fernández Sebastián, dir., *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850*, vol. I, Madrid, CEPC, 2009. Véase en especial el ensayo de Guillermo Zermeño, «Historia, experiencia y modernidad en Iberoamérica, 1750-1850», pp. 551-579. *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos fundamentales, 1770-1870*, Javier Fernández Sebastián, dir., Madrid, CEPC/UPV, 2014, tomo II en 10 vols. Para el caso de España contamos con los dos volúmenes siguientes, ambos dirigidos por Javier Fernández Sebastián y Juan Francisco Fuentes: *Diccionario político y social del siglo XIX español*, Madrid, Alianza Editorial, 2002; y *Diccionario político y social del siglo XX español*, Madrid, Alianza Editorial, 2008. Varias naciones y regiones de América Latina cuentan asimismo con obras de referencia específicas para cada espacio emanadas de Iberconceptos, trabajos que sería largo referenciar aquí.

[17] José Ortega y Gasset, *OC*, vol. VI, 1983, pp. 27, 69-70. La historia humana, para Ortega, es sobre todo la historia de ese tipo de grandes modificaciones culturales que pueden ser descritas como «cambio(s) de horizonte o mundo» o «cambios en la estructura del mundo» (*En torno a Galileo. Esquema de las crisis*, 1933, especialmente lección VI: «Cambio y crisis»). Sobre la conciencia de la obsolescencia como precondición y estímulo de la innovación conceptual véase Donald A. Schon, *Displacements of Concepts*, Londres, Tavistock, 1963, pp. 22-27.

La esencia del cambio radicaría principalmente pues en el hundimiento de un mundo —o, quizá mejor, en el ocaso de una concepción del mundo—, no tanto en la erección de una nueva realidad sustitutiva, que solo lenta y trabajosamente llegará a tomar forma. Cuando se produce el «cambio de horizonte», no es extraño que «lo viejo» —esto es, lo que *ahora* empieza a ser visto como viejo—, basado en la experiencia de lo conocido, deje sentir su peso sobre los actores partidarios del cambio de un modo más apremiante que lo nuevo, desconocido por definición, y que consistiría más bien en un futuro abierto de expectativas generalmente tan imprecisas como halagüeñas. Las diversas tentativas y propuestas ideológicas se presentan casi siempre acompañadas en tales ocasiones de interpretaciones que de una manera o de otra se apoyan sobre el pasado, en medio de actitudes de profunda desorientación y desasosiego.

Cuando el hombre se queda «sin convicciones, [y] por tanto, sin mundo», explica Ortega en su texto de 1933 *Esquema de las crisis*, necesita llenar ese vacío existencial. Le es preciso entonces «des-pensar todos los viejos conceptos, liberarse de ellos y forjar una ideología radicalmente original».[18] Sabemos, sin embargo, que «des-pensar conceptos» es extremadamente difícil, si no imposible en el corto plazo. «La dificultad reside, no en las nuevas ideas, sino en escapar de las viejas», señalaba por su parte John Maynard Keynes.[19] Desde un punto de vista diferente, escribía Gramsci, casi al mismo tiempo que Ortega, en una famosa fórmula que «la crisis se produce cuando lo viejo no acaba de morir y lo nuevo no acaba de nacer».[20]

Tradición e innovación, lejos de ser términos incompatibles, se implican mutuamente: los actores, incluidos los más exaltados revolucionarios, no pueden dejar de volver repetidamente la mirada atrás para fundar sus anhelos y aspiraciones. Los historiadores de la cultura nos han mostrado convincentemente que las cosas no se aniquilan ni brotan de la nada, sino que resultan de una incesante transformación de «lo viejo» en nuevo, y viceversa. Cualquier nuevo concepto surge de la reconfiguración de elementos semánticos preexistentes.[21] Pese a la fascinación que los cambios formidables que en ciertos momentos es dable contemplar produce en los testigos de esas épocas del mundo —eso que Friedrich Schiller describió como «el aterrador espectáculo del cambio que destruye todo y lo crea de nuevo, para volverlo a destruir»[22]— ningún cambio cultural ni conceptual es absoluto: lo viejo no se elimina por completo, sino que más bien se preserva modificado, anulado en parte, y bajo una forma diferente. Según sostienen los cultivadores de la historia postsocial «toda situación social es necesariamente aprehendida por medio de las categorías heredadas de la situación anterior, lo cual implica que la realidad social no genera por sí misma los conceptos que se le aplican, ni estos surgen de la nada, sino que lo hacen de la interacción de dicha realidad con el sistema categorial existente».[23]

En realidad, la dicotomía viejo/nuevo no deja de ser engañosa y enormemente simplificadora.[24] Responde a la visión estándar de un tiempo lineal, imaginado como un camino que conduce inexorablemente de un origen a una meta (digamos, en este caso, de la tradición a la modernidad) a través de una serie de fases ascendentes, de modo que cada nueva etapa sustituye y deja atrás todo lo anterior. Una visión que presenta dificultades casi insuperables para pensar situaciones híbridas, intermedias, que suponen coexistencia y solapamiento entre lo viejo y lo nuevo. De ahí que el planteamiento historiográfico que contrapone netamente *viejos* y *nuevos* conceptos, como si esta distinción fuera evidente por sí misma, conlleva una valoración implícita no menos normativa y esquemática que la de aquellos primeros liberales y republicanos del mundo hispano de la era de las revoluciones que hicieron de la retórica de la *tabula rasa* para acabar con «tres siglos de despotismo» una bandera de combate.

Los historiadores de los siglos XIX y XX que se ocuparon de las revoluciones, tomando ventaja de su posición en el tiempo y compartiendo habitualmente el mismo sustrato filosófico-político que inspiró a los protagonistas más fervientes de aquellos hechos, pusieron el foco en la novedad de un futuro de modernidad e independencias que para los actores era todavía una in-

[18] *En torno a Galileo. Esquema de las crisis*, 1933, lección X: «Estadios del pensamiento cristiano».

[19] John Maynard Keynes, *The General Theory of Employment, Interest and Money*, Londres, MacMillan, 1936, prefacio.

[20] «La crisi consiste appunto nel fatto che il vecchio muore e il nuovo non può nascere: in questo interregno si verificano i fenomeno morbosi più svariati», observa Antonio Gramsci en referencia al fascismo (*Quaderni del carceri*, V. Gerratana, ed., Turín, Einaudi, 1975, vol. 3, p. 311).

[21] Miguel Ángel Cabrera, *Postsocial History. An Introduction*, Lenham, Lexington Books, 2005, p. 38.

[22] Frank R. Ankersmit, *Historia y tropología. Ascenso y caída de la metáfora*, Ciudad de México, FCE, 2004, p. 38.

[23] Cabrera, *Postsocial History*, p. 37. Y es que, como han mostrado tanto Koselleck como Skinner, incluso cuando se trata de innovar de manera radical, la necesidad de servirse del lenguaje disponible no puede ser obviada: Reinhart Koselleck, «Sozialgeschichte & Begriffsgeschichte», en *Sozialgeschichte in Deutschland: Entwicklungen und Perspektiven im internationalen Zusammenhang*, W. Schieder y V. Sellin, eds., Gotinga, Vandenhoeck and Ruprecht, 1987, II, p. 102; cit. Elías José Palti, «Ideas, conceptos, metáforas. La tradición alemana de historia intelectual y el complejo entramado del lenguaje», en Javier Fernández Sebastián y Gonzalo Capellán, eds., *Lenguaje, tiempo y modernidad. Ensayos de historia conceptual*, Santiago de Chile, Globo Editores, 2011, pp. 224-225. Véase también Reinhart Koselleck, «Estructuras de repetición en el lenguaje y en la historia», *Revista de Estudios Políticos*, 134 (2006), pp. 17-34. Quentin Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, Ciudad de México, FCE, 1985, vol. I, pp. 10-11.

[24] Remito en este punto a mi trabajo «Política antigua/política moderna. Una perspectiva histórico-conceptual», *contrepoint* al dossier «La naissance de la politique moderne en Espagne», María Victoria López-Cordón Cortezo y Jean-Philippe Luis, coords., *Mélanges de la Casa de Velázquez*, núm. 35/1 (2005), pp. 165-181.

cógnita, pero que para los historiadores apenas guardaba ya ningún secreto. Es natural, por tanto, que, al dar cuenta retrospectivamente de las revoluciones, los profesionales de la historia hayan enfatizado sobre todo el advenimiento de la auténtica modernidad —o al menos seleccionado los signos que parecían presagiar tal advenimiento—, contemplando la situación anterior como una simple tela de fondo necesaria para realzar la lógica profunda y las sólidas razones de la implantación de la política moderna. Al hacerlo así, los historiadores contemporaneístas frecuentemente han privado de sustancia histórica a la Edad Moderna temprana, que podía ser presentada, alternativa o simultáneamente, como un largo prólogo a la plena modernidad y/o como la imagen invertida del orden democrático, liberal y republicano. En los últimos años, sin embargo, los mejores profesionales de la historia moderna —Pablo Fernández Aldaladejo, Antonio Hespanha y tantos otros—, también desde la historia del derecho, están tratando de abordar, reconstruir y mostrar la lógica interna de la Europa (y de la España) anterior a las revoluciones, evitando en lo posible ese tipo de visiones binarias estereotipadas.

Por una historia intelectual no genealógica

La eclosión de las revoluciones modernas abrió un periodo incesante de cambios acelerados en casi todos los terrenos y fue seguida, no por casualidad, por el surgimiento y consolidación de las llamadas ciencias sociales. La secuencia, casi superposición, de ambos procesos —político e intelectual— hizo que muchas nociones polémicas forjadas al calor de las revoluciones fuesen aplicadas luego con escasas modificaciones como herramientas analíticas por los fundadores de las nuevas ciencias del hombre. El propio concepto de revolución, con su cortejo de nociones conexas —antiguo régimen, liberalismo, contrato social, opinión pública, representación, y otras muchas—, fue incorporado a la terminología técnica de las incipientes ciencias sociales. Un vocabulario conceptual que, proyectándose hacia el futuro, ha llegado hasta nosotros bajo la apariencia neutra de un repertorio de tecnicismos, pero que presupone e integra toda una visión ideológica.[25]

Tanto los nuevos conceptos y discursos como los nuevos valores a ellos asociados surgidos con la revolución fueron sometidos a un rápido proceso de naturalización: poco después de su nacimiento eran vistos como si hubieran estado ahí desde tiempo inmemorial de manera larvada, esperando su momento para integrarse en la gran marcha del progreso. Enseguida se empezaron a trazar historias más o menos apócrifas del liberalismo, de la civili-

[25] Johan Heilbron, Lars Magnusson, Björn Wittrock, eds., *The Rise of the Social Sciences and the Formation of Modernity. Conceptual Change in Context, 1750-1850*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1998.

zación, de la opinión pública, de la representación nacional, y así sucesivamente. Historiadores y teóricos sociales engendraron de ese modo, sin ser muy conscientes de ello, todo un nuevo repertorio conceptual formado por nociones que, al proyectarse hacia el pasado, generaron un nuevo paisaje político-intelectual, en el que algunas cosas se tornaron casi invisibles, mientras otras resultaron realzadas (más arriba me he ocupado someramente de esta cuestión: cap. I, n. 39).[26]

Acuñar un concepto analítico, sobre todo si nace tan cargado de ideología como liberalismo, socialismo o colonialismo —por referirme a algunas destacadas acuñaciones del siglo XIX, (si bien *colonialismo* se difundió sobre todo en la centuria siguiente)—, equivale frecuentemente a establecer un marco intelectivo y normativo que se proyecta automáticamente hacia atrás para iluminar el pasado. Esta operación exporta repetidamente a las formaciones sociales pretéritas ciertas pautas de inteligibilidad —incluyendo a veces criterios de periodización historiográfica— y juicios morales no siempre congruentes con los marcos descriptivos y evaluativos que los actores de dichas sociedades se daban a sí mismos. Se enuncian así continuidades improbables y reevaluaciones drásticas de determinados fenómenos y sucesos históricos, mientras el pasado se va poblando poco a poco de sujetos imaginarios, juicios imposibles, identidades narrativas y cronologías espurias.

El análisis del cambio conceptual ha sido abordado en las últimas décadas por varios teóricos y filósofos de la ciencia. Sin duda uno de los esquemas más celebrados, influyentes y controvertidos de nuestro tiempo es la teoría de las revoluciones científicas de Thomas Kuhn, una tesis que entiende la historia de la ciencia como una sucesión de momentos de ruptura seguidos de fases más tranquilas de «ciencia normal».[27] Pocock intentó aplicar esta teoría a la historia intelectual, mientras que Rüsen lo hizo al estudio de la evolución de la ciencia histórica como tal.[28] El gran atractivo de este mo-

[26] Con los nuevos conceptos cambia el paisaje, hasta el punto de alterar la percepción del mundo anterior y hacerlo casi invisible; un proceso que, tras cambios acelerados como los que suceden en las revoluciones, puede producirse en muy poco tiempo. Tocqueville refiere que los sentimientos que el rey inspiraba a las gentes del *ancien régime*, en el plazo de una generación, «han llegado a ser para nosotros casi incomprensibles». Esa opacidad del pasado reciente puede conducir fácilmente a una valoración distorsionada y anacrónica, en la que muchas creencias que en su momento parecían correctas y aceptables aparecen ahora como un conjunto de prejuicios y supersticiones sin sentido: «No despreciemos a nuestros padres; no tenemos derecho a hacerlo», advierte el autor francés a sus contemporáneos (Alexis de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, 1856, libro II, cap. 11, en *Œuvres Complètes*, París, M. Lévy Frères, 1864-1867, vol. 4, p. 176). ¿Qué diría Tocqueville si viviese en un mundo hiperacelerado como el actual, en el que el presente se convierte de inmediato en un pasado casi irreconocible? (Cruz, *La flecha (sin blanco) de la historia*, pp. 93-94).

[27] Thomas S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, Ciudad de México, FCE, 1971 (ed. orig: *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1962).

[28] J. G. A. Pocock, *Politics, Language, and Time*, Londres, Methuen, 1972, pp. 13-26. Jörn Rüsen, *Historische Vernunft. Grundzüge einer Historik I: Die Grundlagen der Geschichtswissen-*

delo —que puede completarse con otros enfoques del cambio conceptual[29]— reside a mi juicio en su énfasis en la discontinuidad, especialmente saludable en un área de conocimiento como la historia de las ideas, en donde han predominado tradicionalmente las aproximaciones «genealógicas», signadas por fuertes prejuicios presentistas y teleológicos. Un conjunto de aproximaciones que, partiendo de un concepto o problema actual, se retrotraen en el tiempo en busca del pedigrí de la idea en cuestión, obsesionadas por el rastreo de la cadena de influencias y de significados que habrían conducido a su formulación presente. Es así como la retrodicción generalmente lleva implícita la teleología.[30]

Nietzsche y Foucault, dos de los críticos más agudos de esta manera de escribir historia consistente en trazar lo que aquí llamo «genealogías», se sirvieron no obstante de esta expresión en un sentido muy distinto, opuesto al que aquí utilizamos.[31] Tal como yo lo entiendo, una «genealogía» es un relato engañoso protagonizado por una entidad abstracta, que se remonta muy atrás en el tiempo y se presenta como un fenómeno básicamente continuo y unidireccional. Ahora bien, si se examinan con cuidado los procesos históricos subyacentes, esa entidad supuestamente unitaria y lineal aparece como el resultado contingente de la confluencia más o menos azarosa de diversos procesos que en su origen apenas tienen relación entre sí.[32] Sobre ese

schaft, Gotinga, Vanderhoeck & Ruprecht, 1983. Lutz Raphael, *La ciencia histórica en la era de los extremos. Teorías, métodos y tendencias desde 1900 hasta la actualidad*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2012 (orig. alemán, 2003), pp. 26-28.

[29] Una explicación alternativa muy sugestiva del cambio conceptual en William H. Sewell, *Logics of History*, pp. 202-204 y 217-218. He tratado de resumir lo esencial de este modelo más arriba (cap. II, n. 21). Véase también la explicación del cambio semántico microdiacrónico a partir de la distinción entre «estructuras» y «constelaciones», en Willibald Steinmetz, «La sémantique historique: problèmes théoriques et pratiques de recherche», *Passés Futurs*, núm. 5 (2019).

[30] Como ha visto Palti, las visiones teleológicas se construyen sobre esas «proyecciones retrospectivas»: Elías J. Palti, *¿Las ideas fuera de lugar? Estudios y debates en torno a la historia político-intelectual latinoamericana*, Buenos Aires, Prometeo, 2014, p. 31. Cruz, *La flecha (sin blanco) de la historia*, pp. 133 y 135-136.

[31] Pese a los esfuerzos de Nietzsche y de Foucault por aclarar sus respectivos usos metodológicos de los términos correspondientes en alemán y en francés a la palabra «genealogía» (*Genealogie* y *généalogie* respectivamente), considero que el enorme peso de los sentidos tradicionales asociados a dicha palabra, de los que da cuenta su transparente etimología, hace difícil rescatarla metafóricamente por esos usos alternativos. De ahí que haya preferido utilizarla en este texto en sentido diametralmente opuesto al de las etiquetas nietzscheana y foucaldiana.

[32] Raymond Geuss, «Nietzsche and Genealogy», en Raymond Geuss, *Morality, Culture and History: Essays in German Philosophy*, Cambridge, CUP, 1999, pp. 1-28. En su obra *Zur Genealogie der Moral* (1887) Nietzsche propone una investigación sobre el origen de ciertos valores y conceptos, aunque lo hace desde una aproximación filológica y antiteleológica muy diferente a los métodos habituales de la historiografía de su tiempo, que solía asumir de entrada el «despliegue metahistórico de significaciones ideales» (Foucault). La noción foucaldiana de «genealogía del conocimiento» deriva directamente de Nietzsche y rechaza con rotundidad la visión

modelo se han escrito numerosas historias del liberalismo, de la democracia, del socialismo, etc. de una sola pieza. El concepto actual se hace remontar a un pasado lejano y queda consagrado y legitimado históricamente. Así, el liberalismo habría atravesado una larga singladura, a menudo segmentada en cierto número de fases, desde su hipotética constitución embrionaria —ya sea a finales del siglo XVII, en tiempos del Renacimiento y la Reforma, o incluso en la Grecia clásica— hasta el presente, siendo en el fondo un fenómeno único, pero siempre diferente (*eadem, sed aliter*). La «falacia genealógica» —que convierte la contingencia en necesidad y también podría ser denominada «falacia genética»— empieza por admitir contra toda evidencia que cada cosa, cada concepto, cada ideología tiene un «origen histórico» identificable.[33] Esta práctica académica conduce a la creación de una entidad fantasmática que trata de hacer pasar como un fenómeno histórico «real» lo que no es más que una construcción discursiva del historiador.

Por todo ello, permítaseme insistir, es preferible pensar la historia intelectual no bajo la forma de la continuidad, esto es, como una sucesión acumulativa de ideas o de pensadores, sino más bien como una serie de mediaciones, solapamientos, torsiones, dislocaciones, transiciones y rupturas epistemológicas o umbrales conceptuales. Lo cual implica que las categorías no se deben aplicar sistemáticamente hacia atrás, como si el tiempo fuese un medio diáfano. A medida que el historiador se interna en el pasado ha de someterse a un protocolo de desaprendizaje conceptual que le permita desprenderse en parte de su bagaje categorial. Tomarse en serio la historicidad de los conceptos y de los discursos implica asumir, por el contrario, un principio de irreversibilidad temporal según el cual las formaciones intelectuales no son entidades atemporales que puedan retroyectarse *ad libitum*, atribuyéndolas artificiosamente a agentes de épocas anteriores, que vivían en contextos y circunstancias muy distintos al contexto y a las circunstancias concretas en las que tales formaciones surgieron y fueron operativas. Esta clase de anacronismo conceptual, consistente en «la proyección restrospectiva so-

que aquí califico de «genealógica»: «La genealogía [...] es opuesta a la búsqueda del "origen"» (Michel Foucault, «Nietzche, la généalogie, l'histoire», en *Hommage à Jean Hyppolite*, París, PUF, 1971, pp. 145-172, p. 146). Véase también Timothy H. Wilson, «Foucault, Genealogy, History», *Philosophy Today*, 39/2 (1995), pp. 157-170.

[33] Hay sobradas razones para repensar la noción misma de «origen histórico». Ya Marc Bloch previno a los historiadores contra «la obsesión embriogénica» y «el ídolo de los orígenes», que busca «la explicación de lo más próximo por lo más lejano» (Marc Bloch, *Introducción a la historia*, Ciudad de México, FCE, 1952 [ed. orig. en francés: *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, 1949], pp. 27-32). En el límite, esta obsesión por los orígenes —criticada tempranamente por Herbert Butterfield en su clásica *The Whig Interpretation of History* (1931)— conduce a la búsqueda de una suerte de «código genético» del fenómeno estudiado (o su ADN, como se dice cada vez con mayor frecuencia para todo tipo de realidades, recurriendo a una metáfora teleológica donde las haya), al presuponer la existencia de un núcleo esencial más o menos remoto que se va desplegando en las distintas fases de su desarrollo.

bre el pasado de las categorías presentes», ha sido llamado por Elías Palti, parafraseando a Skinner, «mitología de la retrolepsis».[34]

Hay razones para sospechar que algunos movimientos políticos que protagonizan la literatura histórico-intelectual (no solo en sus versiones más tradicionales de «historia de las ideas», sino también en sus modalidades más sofisticadas de historias de los lenguajes y discursos) han tenido un origen «retroléptico». ¿Acaso no sucede algo así con conceptos como liberalismo o republicanismo en algunos de los libros que sobre tales temas han proliferado estos últimos años? Con respecto al republicanismo, observó Appleby en 1985 que «una vez que ha sido identificado, puede ser encontrado en todas partes».[35] Y, más allá de la historia de las ideologías, la retroyección sistemática de los conceptos y categorías de las modernas ciencias sociales y jurídicas —desde la Economía política hasta el Derecho— ha proyectado sobre la Europa y las Américas de los siglos XVI y XVII principios y dogmáticas propias de esos saberes hacia un tiempo en el que los marcos culturales para interpretar el mundo eran muy diferentes.

Pero al margen de los estudios específicos sobre «lenguajes», tradiciones o corrientes de pensamiento (e incluso de categorías disciplinares), este procedimiento genealógico es en sí mismo un semillero inagotable de conceptos hipostasiados. En efecto, al aparecer un nuevo concepto y al dotarlo de una dilatada prosapia de antecesores, tendemos a atribuir a toda su genealogía un núcleo semántico que se mantendría incólume a través de las generaciones (la metáfora de la genealogía del liberalismo, por ejemplo, parece postular la existencia de una sustancia llamada liberalismo —o, como mínimo, protoliberalismo— desde muchos siglos atrás, de manera similar a como todos los individuos de la misma estirpe comparten material genético). Este supuesto núcleo invariante sería justamente lo que permitiría reconocer al concepto por encima de las transformaciones sufridas.[36] No es preciso decir

[34] Elías J. Palti, «The "Return of the Subject" as a Historico-Intellectual Problem», *History and Theory*, 43 (2004), pp. 79-80. Joan W. Scott se ha referido también a «identificaciones retrospectivas» derivadas de parecidos imaginarios y falsos ecos supuestamente producidos en el presente por improbables fuentes de sonido lejanas (*Théorie critique de l'histoire*, París, Fayard, 2009, pp. 134 y 146). Algo parecido sucede también en las ciencias físico-naturales: John M. Zammito, «Review Article. History/Philosophy/Science: Some Lessons for Philosophy of History», *History and Theory*, 50 (2011), p. 405. Y por supuesto, en la literatura, donde, como sentenciara Jorge Luis Borges, «cada escritor crea sus precursores».

[35] Cit. en Daniel T. Rodgers, «Republicanism: the Career of a Concept», *The Journal of American History*, 79/1 (1992), p. 32.

[36] Para que exista narrativa histórica debe haber necesariamente alguna clase de cambio *en la continuidad*, debe haber algo que persista a través de los cambios (Michael C. Lemon, «Continuity, Difference, and Change», en *The Discipline of History and the History of Thought*, Londres/Nueva York, Routledge, 1995, pp. 54-55). Y el efecto de ese *algo* que persiste puede lograrse narrativamente con facilidad proyectando ciertos rasgos de la situación actual hacia el pasado (en el caso que nos ocupa, ciertas notas sémicas —el supuesto «núcleo semántico»— de un concepto).

que la existencia de tal núcleo invariante es igualmente una ilusión retrospectiva.[37] El resultado, sin embargo, es que, sometido a ese protocolo de (pseudo)historización, el concepto se ha reificado y ha cobrado vida propia: ya está listo para ser atribuido con verosimilitud a los agentes que vivieron varias décadas, o varios siglos, antes de su aparición.[38]

Si no estoy equivocado, las transformaciones, a veces profundas, en la percepción del cambio político-intelectual sufrido por una sociedad en el tiempo se alimentan en gran medida de esas ilusorias transferencias de sentido desde el presente hacia el pasado. Al interpretar el pasado a través del nuevo filtro conceptual, la representación y evaluación del mismo se transforma. Surge así un pasado ficticio,[39] poblado de significados adulterados, postulados extemporáneos, puntos ciegos y realidades imaginarias. Esta retroyección sistemática de las nuevas concepciones emergentes es uno de los mayores obstáculos epistemológicos para nuestra comprensión del pasado, y constituye un dispositivo generador de distorsiones, ilusiones y anacronismos que debilita sobremanera el trabajo del historiador intelectual.

Cuando el historiador es capaz de combatir tales proyecciones retrospectivas y de dejar a un lado el trampantojo constituido por esa pantalla conceptual que le dificulta la correcta apreciación del pasado como tal pasado, puede llegar a constatar la profundidad de la brecha que nos separa de nuestros predecesores. Dicho metafóricamente, al traducir el lenguaje de las fuentes, el historiador puede comprobar hasta qué punto el «idioma» en el que se entendían sus antepasados es ajeno al suyo propio. Recurriendo a una fórmula paradójica, podríamos decir que «la cercanía nos aleja». Cuando uno examina de cerca las fuentes para ver qué entendían por tal o cual término clave de nuestra época (por ejemplo, qué entendían por *política* las gentes del siglo XVI o por *democracia* las del siglo XVIII), puede llevarse la sorpresa

[37] Veyne, *Cómo se escribe la historia*, p. 178.

[38] Un concepto, al ser acuñado, parece reclamar cierta continuidad, y esa exigencia de duración se consigue a menudo estabilizando idealmente un rango de significados que supuestamente viene de un pasado más o menos remoto. Heidrun Friese, ed., *The Moment. Time and Rupture in Modern Thought*, Liverpool, Liverpool University Press, 2001, p. 82.

[39] Por supuesto, todos los pasados son virtuales —y, en este sentido, facticios— y solo es posible imaginarlos y comprenderlos desde el presente. Tampoco existen significados ahistóricos, intrínsecos a los textos. Gadamer mostró convincentemente que, teniendo en cuenta al carácter lingüístico e histórico de toda comprensión, debemos renunciar al objetivo imposible de recuperar el sentido genuino, «definitivo» y «verdadero» de los hechos y textos del pasado (como se propusieron aquellos primeros historiadores historicistas decimonónicos, que hoy se nos antojan tan ingenuos): solo la fusión entre el horizonte del intérprete —resultado él mismo de los procesos históricos— y el del tiempo pasado hace posible la tarea hermenéutica (Gadamer, *Verdad y Método*, pp. 376-377, 456-458, 476-486). Lo que discuto aquí no es eso, sin embargo: lo que pretendo mostrar es que muchos historiadores aplican y atribuyen ilegítimamente a los agentes del pasado —o sea, a los muertos, que no pueden protestar por ello— determinados conceptos que para dichos agentes, cuando vivieron, no estaban ni podían estar disponibles (más sobre esto, en el capítulo I).

de que esas palabras no solo tenían significados y connotaciones diferentes, sino que eran poco usadas y en absoluto podían considerarse conceptos fundamentales (lo que deja entrever que no estamos meramente ante un problema de significados móviles, sino de cambios profundos que afectan a las gramáticas con las que se articulan las proposiciones que dan sentido a la vida colectiva).[40] De modo que esa familiaridad mayor con la mentalidad de nuestros antepasados, paradójicamente nos produce extrañeza, nos aleja de ellos. Comprobamos que aquellos trasabuelos nuestros que vivieron hace quince o veinte generaciones pensaban y sentían cosas muy distintas: ni sus conceptos, ni sus lenguajes, ni sus sentimientos eran equiparables a los nuestros: sencillamente vivían en mundos muy diferentes de los nuestros.

Un nuevo régimen de conceptualidad

Como resultado de todas las transformaciones desencadenadas durante la era de las revoluciones se produjo, a mi modo de ver, un cambio profundo en la estructura de la experiencia humana, mucho más radical que en las revoluciones precedentes de algunos siglos atrás (es significativo que la palabra revolución saliera de esa experiencia hondamente transformada).[41] Este cambio afectó profundamente a la conciencia histórica de los sujetos y al mismísimo concepto de cambio, y podríamos describirlo como la entrada en un nuevo régimen de conceptualidad.[42]

Mi tesis es que las revoluciones occidentales son el origen de un modo nuevo de cambio conceptual, que acompaña a una radicalización de la moderna conciencia histórica.[43] Esta nueva modalidad de cambio semántico

[40] Así, como mostró magistralmente Otto Brunner en *Land und Herrschaft* (1939), los lenguajes o sistemas de significados de la vieja Europa tienen muy poco que ver con el paradigma estatalista que se impuso en los siglos XIX y XX. Elías José Palti, «The "Theoretical Revolution" in Intellectual History: From the History of Political Ideas to the History of Political Languages», *History and Theory* 53 (2014), pp. 387-405, especialmente pp. 395-396.

[41] Keith Michael Baker, «Revolution», en Colin Lucas, ed., *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, vol. 2: *The Political Culture of the French Revolution*, Oxford, Pergamon Press, 1988, pp. 41-62. Mona Ozouf, «Revolución», en François Furet y Mona Ozouf, *Diccionario de la Revolución francesa*, Madrid, Alianza, 1988, pp. 692-702. Fabio Wasserman, ed., *El mundo en movimiento. El concepto de revolución en Iberoamérica y el Atlántico Norte (siglos XVII-XIX)*, Buenos Aires, Editorial Miño y Dávila, 2020.

[42] Wittrock, Heilbron y Magnusson, «The Rise of the Social Sciences and the Formation of Modernity. Conceptual Change in Context», Introducción a *The Rise of the Social Sciences and the Formation of Modernity*, p. 8.

[43] Este nueva modalidad de conciencia histórica redoblada vendría a añadirse a los dos tipos de conciencia histórica moderna que detectó Jörn Rüsen («Historical Consciousness: Narrative Structure, Moral Function, and Ontogenetic Development», en *Theorizing Historical Consciousness*, ed. Peter Seixas, Toronto, University of Toronto Press, 2004, pp. 63-85), y también a los seis estadios del desarrollo de la conciencia histórica que propuso Agnes Heller desde una perspectiva bien distinta (»The Stages of Historical Consciousness», en *A Theory of History*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1982, pp. 3-35).

desveló la contingencia e historicidad de los conceptos, abriendo así la posibilidad de hacer de ellos el objeto de una historia. Precisamente sobre tales premisas se asentará lo que andando el tiempo se conocerá como «historia conceptual».[44]

Muchos textos y fuentes de la época de las revoluciones atlánticas permiten entrever que sus autores fueron conscientes de que lo que estaban viviendo no era un cambio más. Oscuramente intuían que lo que se estaba produciendo no era simplemente el advenimiento de un cierto *novus* que, como había sucedido otras veces en el pasado, desplazaba parcialmente a un *veterus*, para entrar durante un tiempo en una nueva fase de relativa estabilidad. Se trataba de un nuevo género de novedad, de algo *radicalmente* nuevo: la entrada en un *novus ordo*, en un mundo de novedad incesante, de inestabilidad perpetua, acelerada, y de constantes discrepancias sobre el sentido de las palabras y de las cosas; el ingreso, en suma, en un tiempo distinto en el que ya nada volvería a ser igual.[45]

«Todo se ha vuelto móvil», leemos en un folleto francés de la década revolucionaria. Con palabras muy parecidas se queja un publicista neogranadino de 1794, o un autor alemán dos décadas después. «Todo es problemático, todo es dudoso» afirmaban las autoridades de Montevideo en 1810, luego de la constitución de la Junta de Buenos Aires, pronosticando una «convulsión política». Dos años más tarde, en *El Grito del Sud*, el presidente de la Sociedad Patriótica porteña se quejaba de que el origen de los males de la revolución estaba en la absoluta «incertidumbre en que estamos de lo que somos y de lo que seremos». «Todo ha mudado», leemos en un periódico liberal vitoriano en 1814. «Las instituciones antiguas han caducado, sin que las nuevas hayan echado raíces», se queja Juan León Sandoval, Jefe del Estado de Nicaragua, bien entrada la década de 1840.[46] Los ejemplos podrían multiplicarse sin dificultad.

[44] A este respecto, Blumenberg estableció una interesante distinción entre la simple conciencia histórica y un descubrimiento mucho más radical: la historicidad de la propia conciencia. Pedro García-Durán, «¿Un *eidos* de la historia? La tarea de una fenomenología de la historia en Hans Blumenberg», en Faustino Oncina Coves y Pedro García-Durán, eds., *Hans Blumenberg: historia in/conceptual, antropología y modernidad*, Valencia, Pre-Textos, 2015, p. 233.

[45] Javier Fernández Sebastián, «Cabalgando el corcel del diablo. Conceptos políticos y aceleración histórica en las revoluciones hispánicas», en Javier Fernández Sebastián y Gonzalo Capellán, eds., *Conceptos políticos, tiempo e historia. Nuevos enfoques en historia conceptual*, Santander, McGraw Hill - Ediciones Universidad de Cantabria, 2013, pp. 423-461. En el capítulo XI ofrecemos una versión ampliada y revisada de este trabajo.

[46] Con el nuevo régimen que los revolucionarios han implantado en Francia —escribe un periodista de Bogotá en 1794— todo se ha vuelto «movible, precario y extravagante; [...] todo lo que antes era fijo ha venido a ser momentáneo, incierto y sin consistencia» (*Papel periódico de la ciudad de Santafé de Bogotá*, núm. 164, 31 de octubre de 1794, p. 886). Algo muy parecido se dice en la Alemania en 1828 (Koselleck, *Futuro pasado*, p. 314). Otros testimonios similares:

La sensación de que, frente a un orden tradicional caracterizado por la estabilidad y por la rutina, todo se ha vuelto frágil, inestable e incierto atenazó a las generaciones que vivieron aquellos años. La experiencia de la labilidad de los significados, del cambio incesante y del futuro abierto arrojó esa sombra inquietante de imprevisibilidad y de incertidumbre sobre todas las cosas humanas que nos han transmitido tantos observadores de la época. Las quejas contra la multiplicación de los sentidos de las palabras y las polémicas continuas sobre el valor de los conceptos morales, sociales y políticos fundamentales son frecuentísimas en esas décadas (véanse, más adelante, los capítulos V y VIII de este libro).

Así pues, la revolución va más allá del «terremoto conceptual» al que me he referido otras veces. No se trata «simplemente» —lo que ya es mucho— de la sustitución en un lapso no demasiado largo de un universo político-semántico por otro, de la puesta en planta de una nueva «constitución conceptual». En realidad, el cambio más profundo está en otra parte. Más que en la nueva constelación semántica, la transformación fundamental se refiere a la manera de aprehender el mundo y, en particular, a la manera de engendrar conceptos políticos. Ahí reside el cambio decisivo, que podría verse como una revolución epistémica.

A un viejo régimen de conceptualidad, con sus vías habituales de transformación basadas en la inercia y en la impremeditación, le habría sucedido un nuevo régimen o «modo de producción» conceptual en el que la innovación estaría tendencialmente guiada por la voluntad humana. Y no cabe duda de que la orientación temporal de la mayoría de esos cambios semánticos, a partir del estallido de la crisis, estuvo inequívocamente volcada hacia el porvenir. Si vale el símil, diríamos que se pasó de una vieja conceptualidad constituida, inercial y pasadocéntrica, a una nueva conceptualidad constituyente, proactiva y futurocéntrica (volveremos sobre esta cuestión más adelante: capítulos V, pp. 168 ss. y XII).

Los primeros indicios a pequeña escala de ese nuevo régimen de conceptualidad se atisban ya en los albores del mundo moderno (siglos XVI y XVII), pero será sobre todo en el siglo XVIII cuando se advierta con claridad un fuerte impulso en esa dirección. La Ilustración puede entenderse como un programa de producción sistemática de nuevos conceptos orientados hacia el futuro.[47] Mientras que los conceptos tradicionales eran más bien nociones

«Diario de los principales actos de las autoridades de Montevideo con motivo de la revolución de Buenos Aires y otras noticias desde el 24 de mayo al 3 de agosto de 1810», en Senado de la Nación, Biblioteca de Mayo. Colección de obras y documentos para la historia argentina, 20 vol., Buenos Aires, 1960, t. IV, p. 3216; *El Correo de Vitoria*, núm. 7, 11 de enero de 1814, pp. 49-50; Marisa Muñoz y Patrice Vermeren, comp., *Repensando el siglo XIX desde América Latina y Francia. Homenaje al filosófo Arturo A. Roig*, Buenos Aires, Colihue, 2009, p. 6. Los testimonios de este tipo son innumerables.

[47] Reinhart Koselleck, «Innovaciones conceptuales del lenguaje de la Ilustración», en *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, traducción de Luis Fernández Torres, Madrid, Trotta, 2012, pp. 199-224. La propia época de la Ilustración «se concibe a sí misma como una época que produce cosas nuevas»; nace así una nueva clase de concepto temporalizado «dinámico de forma permanente», que libera «potenciales semánticos y pragmáticos innovadores» (ibíd., pp. 209 y 214).

retrospectivas, que miraban hacia el pasado, *conceptos de registro de experiencias* (*Erfahrungsregistraturbegriffe*), muchos de los nuevos conceptos ilustrados se orientan hacia el futuro e invitan a emprender experiencias inéditas, como sucede con aquellos primeros -ismos que contienen un grado mayor o menor de experimentalismo político (patriotismo, democratismo, republicanismo). En este último caso estamos pues ante una serie de nociones que abren nuevos horizontes a la experiencia de lo pensable y factible; se trata, por tanto, de *conceptos creadores de experiencia* (*Erfahrungsstiftungsbegriffe*).[48]

A partir del último cuarto del XVIII los revolucionarios euroamericanos avanzarían con paso decidido en esa ruta hacia un futuro rebosante de esperanzas, que parecía abrir perspectivas insólitas de perfeccionamiento, mejora y crecimiento indefinido.[49] En el segundo tercio del siglo XIX la filosofía del progreso se había divulgado y vulgarizado tanto que encontramos por doquier declaraciones enfáticas que equiparan, por ejemplo, los deseos del pueblo con la prognosis de cómo será el mundo futuro y afirman, como lo hace el demócrata marqués de Albaida, que la política es la ciencia que se ocupa del porvenir de los Estados (me ocupo en detalle de este tema más adelante, en el capítulo XII).

Hay otras características de los nuevos conceptos y lenguajes políticos nacidos en aquellos tiempos de crisis sistémica —contestabilidad, abstracción, transvaluación, empleo masivo de nuevas metáforas— que examinaré detenidamente en los siguientes capítulos. Por el momento, me detendré un poco más en el punto señalado, que se me antoja crucial, y hasta el momento no ha sido suficientemente resaltado. La voluntad sistemática de cambio conceptual de los revolucionarios es, en efecto, uno de los aspectos más llamativos de aquellos años. En el caso de las revoluciones hispánicas, se amontonan los testimonios y las denuncias por parte de los realistas y los amigos del orden antiguo contra la audacia que despliegan los «amigos de la libertad y de la independencia» para «gobernar el diccionario» y recrear un nuevo orden simbólico dándole la vuelta a los significados y valores tradicionales.[50]

El nuevo régimen de conceptualidad que empieza a abrirse paso con las revoluciones se caracterizaría por dos rasgos correlativos:

[48] Ibíd., pp. 221-222.

[49] El nuevo régimen de historicidad futurista tiene en la escatología de la Revolución francesa una de sus primeras y más acabadas formulaciones (Thomas Loué, «Du present au passé: le temps des historiens», *Temporalités*, 8 (2008), § 3).

[50] Véanse al respecto los capítulos VII, VIII y IX de este volumen.

1°. Por la conciencia emergente por parte de los agentes de la plasticidad, contructibilidad o «disponibilidad» de ciertos conceptos para aprehender y transformar la realidad, en este caso la realidad política.

2°. Por el nuevo, aunque todavía tímido, sentimiento de la historicidad y de la «lingüisticidad» del mundo.

Ambos cambios de actitud pueden considerarse como otras tantas características esenciales de eso que llamamos modernidad, y desde luego, no se impusieron de la noche a la mañana.

En cuanto al segundo punto, Koselleck escribió páginas muy esclarecedoras sobre la nueva experiencia del tiempo, y es bastante claro que no solo los filósofos, sino un amplio sector de las élites atlánticas fueron cayendo en la cuenta desde finales del siglo XVIII de que los lenguajes, conceptos y discursos, por cambiantes y efímeros que fueran, tenían una capacidad asombrosa, casi demiúrgica, para moldear el mundo (las invocaciones entusiastas a la «magia de las palabras» empiezan a hacerse tópicas por entonces). Sobre la base de esta maleabilidad, se fue haciendo patente gradualmente el primer rasgo reseñado, esto es, la confianza prometeica en la aptitud del ser humano para forjar intencionadamente conceptos o hacer que los estados de cosas se conformaran con ciertos patrones discursiva y conceptualmente prediseñados.[51] Tal creencia en la planificación de la vida política, como es sabido, fue ya fuertemente contestada y criticada en su día por liberales conservadores como Burke o Tocqueville, y lo ha seguido siendo hasta nuestros días.[52]

A manera de ilustración, mencionaré un ejemplo del avance de esa nueva mentalidad entre los liberales. El libro de Luis Fernández Torres sobre el concepto de partido en la España del siglo XIX muestra que a mediados de siglo se desató una polémica muy significativa en torno a la disponibilidad del concepto de partido, esto es, a «su creación como fruto de la voluntad humana». Este autor ha mostrado que la posibilidad de pensar la *fundación* de un partido como un acto voluntario de un grupo de individuos se fue abriendo paso como consecuencia de las nuevas prácticas políticas. «Imaginar a los partidos como entidades susceptibles de ser creadas por un grupo de hombres con plena conciencia de ello» —se refiere concretamente a la Unión Liberal, en 1854— no fue fácil, y esta mera posibilidad desató una re-

[51] «Desde que el sol está en el firmamento y los planetas giran en torno a él, no se había visto que el hombre se apoyase sobre su cabeza y edificase la realidad conforme al pensamiento» (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, traducción de José Gaos, Madrid, Alianza, 1974, p. 692). «Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo» (Karl Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, 1845, XI). A dos siglos de distancia, véase la siguiente réplica, irónica y perifrástica, a la tesis marxiana: «El filósofo de la historia se ha limitado a transformar el mundo de diversas maneras: ahora conviene cuidarlo» (Marquard, *Las dificultades con la filosofía de la historia*, p. 19).

[52] Luri, *La imaginación conservadora*.

veladora polémica, en la que muchos seguían sosteniendo que el surgimiento de un partido solo podía ser un fenómeno «natural», espontáneo e indeliberado, fruto de las divisiones y enfrentamientos ideológicos originados por la historia misma.[53]

El surgimiento de una conciencia histórico-conceptual

La agudización de la sensibilidad histórica que caracteriza a los tiempos modernos ha conducido a una historización progresiva del mundo. Ha podido decirse que en la Edad Media los hombres «no tenían pasado», en el sentido de que pensaban el tiempo anterior a ellos no como un tiempo diferente, sino como una prolongación hacia atrás de su propia época.[54] A lo largo de la Edad Moderna se observa un gradual despertar de la conciencia histórica, entendida en una primera instancia como la percepción creciente de la existencia de diferencias sustanciales entre unas épocas y otras.[55] Esta conciencia incipiente, desarrollada sobre todo con el romanticismo, no impidió sin embargo las visiones cerradamente teleológicas y la deformación sistemática del ayer al servicio de fines políticos: bien avanzado el siglo XX, la llamada historia *whig* seguía viendo el pasado como un largo prólogo que conducía derechamente a un exitoso presente de libertades y constitucionalismo. Algunos conocidos trabajos de los fundadores de la escuela de los *Annales*, o las posteriores críticas a la versión *whig* de la historia inglesa,[56] dejan ver claramente la dificultad de preservar la distancia epistemológica entre el historiador y su objeto de estudio, así como la necesidad de emancipar a la historia de las servidumbres de la política.

Por lo que respecta a la conciencia específicamente histórico-conceptual, entendida como la capacidad para pensar radicalmente las diferencias y discontinuidades entre las respectivas maneras de aprehender el mundo de unas épocas y otras, aunque sus primeros atisbos datan de hace dos o tres siglos, se trata de un proceso en marcha que dista mucho de haber llegado a su término. Este segundo nivel, más profundo, de conciencia histórica de la alteridad —sensible no ya al cambio político y social, sino al cambio semántico— ha avanzado considerablemente en las últimas décadas paralelamente a ciertos desarrollos de la hermenéutica y de la filosofía del lenguaje. Gibbon

[53] Luis Fernández Torres, *Arqueología del pluralismo político moderno. El concepto de partido en España (1780-1868)*, Granada, Editorial Comares, 2018, cap. IV, pp. 252*ss*.

[54] David Lowenthal, *El pasado es un país extraño*, Madrid, Akal, 1998, p. 337.

[55] Antes de percibirse las diferencias, algunos autores a partir del siglo XVI comenzaron a percibir ciertas similitudes entre épocas: Beatriz Antón, «*Velut theatrum hodiernae vitae*: la *similitudo temporum* y el auge de Tácito en los siglos XVI y XVII», *Evphrosyne*, 28 (2000), Lisboa, pp. 285-295.

[56] Butterfield, *The Whig Interpretation of History*.

todavía creía que en lo sustancial no había diferencia alguna entre los romanos del siglo I y los ingleses del XVIII, de manera que, en su opinión, Tito Livio y él hablaban «el mismo lenguaje».[57] Aproximadamente por entonces comenzaba a surgir la intuición titubeante de que no solo los hechos del pasado eran distintos de los del presente, sino también las ideas, pensamientos y valores, de modo que los obstáculos para la comprensión del pasado eran también de tipo cognitivo y axiológico.[58]

Cuando se considera a Hegel el primer filósofo-historiador de los conceptos, es evidente que tal afirmación se hace en un sentido muy diferente al que la expresión *Begriffsgeschichte*, que al parecer él fue el primero en usar, llegaría a tomar en el siglo XX. Seguramente lo que se quiere indicar es simplemente que Hegel fue el primero en enfatizar la importancia del cambio conceptual en la historia.[59] Y, por supuesto, aunque está muy lejos de mi intención ofrecer aquí un relato pormenorizado de todos los «precedentes» y líneas de pensamiento que confluyen en la historia conceptual, conviene aclarar que la idea de que los significados de las palabras cambian con el tiempo, una idea que puede rastrearse en multitud de autores desde la Antigüedad, no equivale ni mucho menos a la conciencia de la historicidad constitutiva de los conceptos, y sobre todo a la certeza de que los cambios conceptuales moldean la realidad que nos rodea y, por ende, nuestra actuación sobre ella.[60]

Así, cuando Marx, sobre los pasos de Hegel pero desde una filosofía materialista, sugiere que las categorías económicas son entidades efímeras, puesto que no son sino «las abstracciones de las relaciones sociales de producción», se inscribe en la línea de aquellos que consideran que la historicidad y la artificialidad son dos características inherentes a los conceptos sociales y políticos.[61]

[57] Lowenthal, *El pasado es un país extraño*, p. 338.

[58] Zachary S. Schiffman, *The Birth of the Past*, Baltimore, MD, The Johns Hopkins University Press, 2011.

[59] Paul Thagard, *Conceptual Revolutions*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1992, cap. 2. Raymond G. McInnis, «The Lexicology of Scholarly Concepts», en Pam M. Baxter (ed.), *Social Science Reference Services*, Binghamton, NY, Haworth Press, 1995, pp. 35-36. Olsen, *History in the Plural*, p. 169. Véase también Charles Taylor, *Hegel*, Cambridge, CUP, 1975, cap. 12, y Alasdair MacIntyre, *Historia de la ética*, Barcelona, Paidós, 1981, cap. 15, pp. 194*ss*.

[60] Thagard, *Conceptual revolutions*, cap. 1. Puesto que «poseer un concepto implica comportarse o ser capaz de comportarse de determinadas maneras en determinadas circunstancias, alterar conceptos, sea modificando los existentes, creando nuevos o destruyendo los viejos, es alterar la conducta» (MacIntyre, *Historia de la ética*, p. 12).

[61] «Los mismos hombres que establecen las relaciones sociales conforme a su productividad material, producen también los principios, las ideas, las categorías, conforme a sus relaciones sociales. Así, estas ideas, estas categorías son asimismo tan poco eternas como las relaciones que expresan. Son productos históricos y transitorios» (Karl Marx, *Misère de la philosophie*, ed. J. L. Peter, París, 1964, pp. 414-415; cit. Antonio Elorza, *La ideología liberal en la Ilustración española*, Madrid, Tecnos, 1970, p. 14).

Que la conciencia de la inestabilidad constitutiva de los conceptos no es de ahora lo atestiguan multitud de autores durante los dos últimos siglos. Su ineludible historicidad —bajo la forma de contingencia, refutabilidad y caducidad— empezó ya a preocupar seriamente a algunos observadores de la época de las revoluciones, y desde entonces está presente en las distintas culturas políticas y académicas de Europa y América. Incluso aquellas nociones jurídico-políticas que solemos imaginar como más firmes, universales e indiscutibles —los derechos humanos, por ejemplo— se nos han revelado irremediablemente históricas. Lynn Hunt mostraba no hace mucho cómo los derechos humanos fueron inventados hasta llegar a parecer «evidentes» a amplios sectores de las élites euroamericanas de finales del siglo XVIII. Pero ya a mediados del siglo XIX Ernest Renan escribía que «el espíritu humano ha pasado de lo absoluto a lo histórico, y contempla [ahora] todas las cosas [derechos incluidos] bajo la categoría del devenir».[62] Esa inestabilidad y fluidez no deja de ser inquietante para todos aquellos que, aquejados de «ansiedad cartesiana» —frente a todo tipo de «relativismo histórico»—, desearían un punto fijo sobre el cual anclar la validez universal de ciertos principios, protegidos de la injuria del tiempo y de cualquier forma de escepticismo.[63]

El análisis histórico cuidadoso del discurso de determinados sectores de las élites políticas e intelectuales hispanolusas permitiría escribir una historia del desarrollo paulatino de esa conciencia histórico-conceptual, que se insinúa ya en diversos autores de los mundos ibéricos a lo largo del siglo XIX.[64] Citaré tan solo un ejemplo extraído de la obra de un líder político español, el intelectual Manuel Azaña, que llegó a ser presidente de la Segunda

[62] Lynn Hunt, *Inventing Human Rights. A History*, Nueva York y Londres, W.W. Norton & Co., 2007 (*La invención de los derechos humanos*, Barcelona, Tusquets, 2009). «Quienes ven los derechos [...] como si fueran absolutamente invariables se niegan a reconocer los hechos más evidentes de la historia. Pero esta forma de entender el mundo ha quedado atrás; la mente humana ha pasado de lo absoluto a lo histórico; considera todas las cosas bajo la categoría del devenir; y esto vale para los derechos como para cualquier otra cosa» (Ernest Renan, *L'avenir de la science* [1848-1849], París, Calmann-Lévy, 1910, p. 380). Marcel Mauss afirmará algo muy parecido en 1931, en su lección inaugural en el Collège de France (Thomas Hirsch, *Le temps des sociétés. D'Émile Durkheim à Marc Bloch*, París, EHESS, 2016, p. 95). Friedrich Albert Lange hablaba en 1866 metafóricamente de la «gran cadena del devenir» (Friedrich Albert Lange, *Geschichte des Materialismus* (1964, publicado por primera vez en 1866), p. 756, cit. en Christian Strub, «Band, Kette», en Ralf Konersmann, ed., *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007, pp. 23-34). Dos décadas después, Nietzsche escribía su famosa sentencia —tan certera como crucial para la semántica histórica— de que «solo puede ser definido lo que no tiene historia» (*Genealogía de la Moral*, 1887).

[63] Richard J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*, Filadelfia, University of Pensylvania Press, 1983, p. 18. Herman Paul, *Key Issues in Historical Theory*, Londres, Routledge, 2015, pp. 46-49 (versión española: *La llamada del pasado: claves de la teoría de la historia*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2016, pp. 90-93).

[64] He ofrecido algunos ejemplos de esa conciencia creciente en el capítulo I, notas 67 a 70.

República. Poco después de concluida la guerra civil (1936-1939), el político alcalaíno publica en el exilio *La velada de Benicarló*. Se trata de un texto redactado en plena contienda en el que varios personajes dialogan sobre las circunstancias trágicas por las que atraviesa el país y las causas que han provocado el desastre. En una nota preliminar, un Azaña que mira con angustia la tragedia que tiene ante sus ojos escribe lo siguiente: «En tiempos venideros, variados los nombres de las cosas, esquilmados muchos conceptos, los españoles comprenderán mal por qué los españoles se han combatido entre sí más de dos años».[65] Estamos ante un testimonio fehaciente de cómo en el siglo XX esa conciencia de la dificultad específicamente conceptual para la empatía con las gentes de otras épocas se había agudizado no solo con respecto al pasado, sino que podía proyectarse igualmente hacia el futuro.

En cualquier caso, el surgimiento de la semántica histórica y de la moderna historia conceptual es cosa del siglo XX. Sus comienzos están directamente conectados a la crisis del historicismo en el periodo de entreguerras. Solo entonces, de la mano de un conjunto de autores entre los que, a los efectos de este texto, destacaremos los nombres de Gadamer y Koselleck, se produjo la historización del historicismo, su radicalización y neutralización en lo que tenía de posición autosuficiente y, paradójicamente, ahistórica.[66] Esta nueva perspectiva de un historicismo consecuente permitió pasar de una visión objetivista y representacionalista de la historia a una aproximación hermenéutica que, al tener en cuenta la historicidad del propio investigador, y no simplemente —como antes sucedía— la de los agentes el pasado, hizo de la historia un saber más reflexivo, auténticamente *histórico*.

La historización de los historiadores propiciada por la hermenéutica y por diversas corrientes filosóficas contemporáneas tiene su correlato en otras áreas del conocimiento.[67] «Los humanos están siempre situados. Por eso carece de sentido una "vista desde ninguna parte"».[68] Como ya vio Chladenius a mediados del siglo XVIII, la historia es inevitablemente perspectivista, puesto que cualquier conocimiento histórico esta condicionado por la situación en la que surge.[69] El conocimiento —histórico o de cualquier otro tipo—

[65] Manuel Azaña, *La velada de Benicarló. Diálogo de la guerra de España*, Valencia, Castalia, 1974, pp. 55-56.

[66] Olsen, *History in the Plural*, pp. 61, 182-183, 212, 217-218, 240 y *passim*. Elías Palti, «Koselleck y la idea de *Sattelzeit*. Un debate sobre modernidad y temporalidad», *Ayer*, núm. 53 (2004), p. 71.

[67] Sobre la reciente historización de las ciencias, del conocimiento y de la propia epistemología véanse Rheinberger, *On Historicizing Epistemology: An Essay*. Hans Erich Bödeker, «*Begriffsgeschichte* as the History of Theory. The History of Theory as *Begriffsgeschichte*: An Essay», en Fernández Sebastián, ed., *Political Concepts and Time. New Approaches to Conceptual History*, Santander, McGraw Hill - Cantabria University Press, 2011, pp. 19-44.

[68] Thomas Nagel, *The View from Nowhere*, Nueva York, OUP, 1986.

[69] Koselleck, *Futuro pasado*, pp. 181-183. «El surgimiento del relativismo histórico», observa Koselleck, «es idéntico al descubrimiento del mundo histórico» (ibíd., p. 175)

depende de la experiencia histórica, que es siempre local, parcial y contingente.

El cambio de enfoque de lo intelectual a lo cultural, o si se quiere, de la ciencia como conocimiento abstracto a la ciencia como práctica concreta, está teniendo consecuencias también en otros terrenos. La pretendida universalidad y «soberanía epistémica» de la que los científicos muy a menudo hacen gala está siendo cuestionada en parte por los historiadores de la ciencia. La historia de la ciencia como disciplina se ha transformado profundamente. En varios estudios recientes, en lugar de la gran narrativa habitual del avance triunfal de los grandes principios de una ciencia homogénea y ubicua, encontramos cada vez más —profundizando en una línea abierta por T. Kuhn (*vide supra*, nota 27, así como la segunda parte de nuestro Epílogo)— formas datadas y localizadas de conocimiento tentativo y fragmentario, con prácticas y reglas de validez diferenciadas de unos a otros contextos, prácticas y reglas de las que poco a poco irían surgiendo los nuevos conceptos.

Para el historiador ha dejado de ser posible —si es que alguna vez lo fue— postular la existencia de un punto arquimédico u «ojo de Dios» fuera de la historia, desde el cual observar el pasado y establecer de una vez y para siempre «la verdad de los hechos», esto es, la interpretación correcta de lo sucedido. Después de Heidegger, Gadamer y Ricœur es impensable entender la historia como un medio externo al historiador, puesto que él mismo *es* y *está* en la historia.[70] De ahí que sea necesario reforzar la autorreflexividad de las ciencias sociales, lo que en nuestro caso implica la historización de las herramientas y categorías analíticas que manejamos (incluyendo la historización del tiempo y la temporalidad).[71] Por ejemplo, el análisis histórico de

[70] Para decirlo a la manera de Gadamer: «La historia no nos pertenece a nosotros; somos nosotros quienes le pertenecemos a ella» (cit. Mark Salber Phillips, *On Historical Distance*, New Haven, Yale University Press, 2013, pp. 115 y 260)

[71] Bruno Latour, *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007 (ed. orig.: *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, París, La Découverte, 1991), pp. 141 y 169. Algunos años antes, Pocock había recomendado algo parecido: el análisis del vocabulario profesional del historiador debería constituir el principal objetivo de la crítica histórica. (cit. por Olivier Christin en la Introdución a su *Dictionnaire des concepts nómades en sciences humaines*, París, Métailié, 2010, pp. 11-12). «La clasificación de acontecimientos dentro de unas categorías exige la historización previa de esas categorías» (Veyne, *Cómo se escribe la historia*, p. 177). «Paradójicamente, los historiadores no lo son bastante cuando tratan de pensar los instrumentos con los que piensan la historia. Siempre deben tomarse los conceptos de la historia (o de la sociología) con pinzas históricas» (Bourdieu, cit. por Antoine Prost, *Doce lecciones sobre la historia*, Madrid, Cátedra, 2001 [ed. orig.: París, Seuil, 1996], p. 150). «Toda explicación de las conductas y procesos sociales requiere un análisis minucioso del proceso de formación histórica de los propios conceptos» (Miguel Ángel Cabrera, *Historia, lenguaje y teoría de la sociedad*, Madrid, Cátedra, 2001, p. 180). Como consecuencia de la crisis de la modernidad, «la formación histórica de los conceptos no sólo se convierte en un tema primordial de la investigación, sino que constituye el fundamento mismo de la teoría so-

la emergencia del concepto de sociedad y de «lo social» en el siglo XVIII supone inevitablemente un desafío para el historiador ingenuamente objetivista (que ni siquiera es consciente de su presentismo), acostumbrado a pensar en las «sociedades» anteriores en términos más o menos asimilables a las de los siglos XIX y XX, como si los fenómenos colectivos —conceptualizados como «hechos sociales»— fueran realidades brutas, independientes del modo de conceptualizarlos. En lugar de dar por supuesta la existencia de ciertas nociones casi axiomáticas que a veces se toman por datos *a priori* de la investigación —individuo, sociedad, historia...—, la historiografía moderna y contemporánea debiera esforzarse por arrojar luz sobre los complejos procesos en virtud de los cuales se formaron tales conceptos, y la manera en que llegaron a adquirir ese estatuto de cuasi-evidencia que llegó a imponerse en el siglo XX (hasta el punto de que hoy es difícil imaginar mundos pretéritos carentes de esas macrocategorías que abrieron escenarios anteriormente insospechados para la acción humana).

El descubrimiento de la época umbral (*Sattelzeit*)

A partir de estas consideraciones, los nuevos desarrollos de la historia conceptual arrojan una mirada fresca sobre el cambio como una cualidad en devenir, perpetuamente abierta a nuevas reevaluaciones y perspectivas. Así como Goethe observó que el cambio de las opiniones a lo largo del tiempo obligaba a revisar y reescribir periódicamente la historia incluso aunque no se hubieran hallado nuevas fuentes,[72] empezamos a entender ahora que, también en el terreno semántico, la novedad se produce y se reproduce una y otra vez al variar el punto de vista y las pautas de comprensión con el paso del tiempo. En consecuencia, la escritura de la historia —historia de

cial» (Cabrera, *Postsocial History*, pp. xvi-xvii). Javier Fernández Sebastián, «Concepts voyageurs et douanes intellectuelles. Historiciser le vocabulaire des sciences sociales», *La Vie des idées*, 9 de diciembre de 2011. URL: <http://www.laviedesidees.fr/Concepts-voyageurs-et-douanes.html>. Recientemente se ha puesto en marcha un proyecto europeo de historia conceptual comparada que ha dado origen a una colección de libros (European Conceptual History, Berghahn Books) resultado del esfuerzo mancomunado de investigadores pertenecientes a diversas tradiciones académicas.

[72] Determinados textos de Chladenius, Semler o Goethe dan testimonio del surgimiento de la conciencia «de que la referencia a una posición es constitutiva del conocimiento histórico [...]. Con la temporalización de esta historia escindida perspectivísticamente, se hizo exigible reflexionar sobre la propia posición» (Koselleck, *Futuro pasado*, p. 191). En un texto de 1936, observa Collingwood que, si bien San Agustín, Tillemont, Gibbon y Mommsen escribieron todos ellos sobre la historia de Roma, cada uno lo hizo desde una perspectiva diferente: a saber, desde el punto de vista de un pionero del cristianismo, de un francés del siglo XVII, de un inglés del XVIII o de un alemán del XIX, respectivamente, y carece de sentido preguntarse cual de ellos adoptó la perspectiva correcta (cit. por T. M. Knox, «Preface» a R. G. Collingwood, *The Idea of History*, Londres, OUP, 1994, p. xxi).

conceptos incluida— es una tarea inacabable, que nunca puede darse por concluida.

La crisis de la creencia en el progreso, agravada tras las guerras mundiales del siglo XX, empujó a algunos intelectuales a tomar distancia con respecto a las filosofías de la historia ilustradas. Esa mirada en parte escéptica y desencantada sobre la modernidad —presente ya en no pocos pensadores de entreguerras,[73] y todavía más en muchas producciones teóricas de la segunda posguerra, incluyendo la hermenéutica gadameriana— está sin duda en el origen de la historia conceptual de Koselleck. Hablamos de un estilo de pensamiento de tono indudablemente conservador, marcado por la desconfianza hacia un mundo moderno que, a sus ojos, desde la Ilustración y la Revolución francesa hasta los totalitarismos del siglo XX, habría sacado de quicio los marcos tradicionales de interpretación del mundo y desencadenado una avalancha de males y grandes catástrofes sobre la humanidad.[74]

Ahora bien, todo parece indicar que fue precisamente este distanciamiento epistémico, psicológico y emocional de la modernidad el factor principal que permitió a Koselleck «descubrir» la *Sattelzeit*. De hecho, el «descubrimiento»/«invención» de la *Sattelzeit* como época umbral o periodo de transición hacia la plena modernidad supuso en cierto modo en sí mismo —por lo que entraña de repulsa de las pretensiones de totalidad de las modernas filosofías de la historia— otro salto de época en el plano cognitivo, en la medida en que constituye una vuelta de tuerca en la reflexividad de las ciencias históricas. Si es importante entender que hace dos o tres siglos gran parte de Occidente[75] vivió un proceso de transformaciones semánticas aceleradas del

[73] Entre otros, en los cuatro «magos» —Cassirer, Heidegger, Wittgenstein y Benjamin— a los que se refiere Wolfram Eilenberger en su libro *Tiempo de magos. La gran década de la filosofía 1919-1929*, p. 243.

[74] Faustino Oncina, «Historia conceptual, Histórica y modernidad velociferina: diagnóstico y pronóstico de Reinhart Koselleck», *Isegoría*, 29 (2003), pp. 225-237; del mismo autor, «La modernidad velociferina y el conjuro de la secularización», Introducción a Reinhart Koselleck, *Aceleración, prognosis y secularización*, Valencia, Pre-Textos, 2003, pp. 11-33. La disertación doctoral de Koselleck *Kritik und Krise* (1954) hay que inscribirla en el contexto del debate posterior a la Segunda Guerra Mundial sobre los errores y extravíos que habrían conducido a los horrores del nazismo y el estalinismo. (Aunque la actitud de desapego de muchos autores hacia la modernidad había comenzado antes, y era ya muy notoria en los años treinta). Obras muy conocidas de Max Horkheimer y Theodor Adorno (*Dialektik der Aufklärung*, 1944), Karl Popper (*The Open Society and its Enemies*, 1945), Friedrich Meinecke (*Die deutsche Katastrophe*, 1946), Gerhard Ritter (*Europa und die deutsche Frage*, 1948), Hannah Arendt (*The Origins of Totalitarianism*, 1951), Georg Lukács (*Die Zerstörung der Vernunft*, 1954) y J. L. Talmon (*The Origins of Totalitarian Democracy*, 1960), entre otras, formarían parte de esa amplia literatura sobre las raíces del totalitarismo (Olsen, *History in the Plural*, pp. 43*ss.*).

[75] Estoy convencido, aunque sé que se trata de una cuestión muy controvertida, que esa noción de gran revolución cultural o umbral conceptual que implica la *Sattelzeit* podría ser de aplicación, con los debidos matices y salvedades cronológicas, a buena parte del Occidente euroamericano, y no solo al mundo germanohablante. Diversas críticas a la noción de *Sattelzeit* o

que surgieron muchos de los conceptos políticos y sociales con los que los europeos y los americanos hemos venido interpretando el mundo desde entonces, a mi modo de ver no es menos importante observar que hace cuatro o cinco décadas un grupo de historiadores encabezados por Reinhart Koselleck fueron capaces de detectar e identificar con claridad que esa gran transformación semántica y cultural —con la proliferación de singulares colectivos que la acompañó, y los cuatro teoremas que explican las principales transformaciones conceptuales que, en conjunto, pueden entenderse como un cambio casi completo del imaginario social[76]— se había producido básicamente entre mediados del siglo XVIII y mediados del XIX. Ese descubrimiento implicaba una visión muy distinta de la modernidad temprana, y supuso una profundización sustancial en la conciencia de historicidad. Del mismo modo que la historicidad de la historia solo se hizo posible cuando «se acabó» *la Historia* con mayúscula (es decir, cuando se dejó de creer en la historia al estilo de Hegel y de Marx),[77] o la crítica de la crisis (y la teoría e historización del concepto) solo se plantea cuando el uso del término se vuelve tan ubicuo que agota su capacidad explicativa,[78] la historización a fondo de la modernidad necesitó ese distanciamiento de sí misma para que se hiciera patente esa cesura.

Otra manera de entender ese cambio de rasante en el horizonte de historicidad es pensar que, a partir de mediados del siglo XX y con especial intensidad desde finales de los sesenta, hemos asistido al cierre del «régimen de historicidad» moderno, dominado durante dos siglos por el ídolo del futuro, para internarnos en un nuevo régimen presentista que deja de creer en la historia, pierde confianza en el futuro y rinde culto a un presente hipertrofiado.[79] A partir de entonces la «historia contemporánea», aquella que comenzó con las revoluciones de finales del XVIII y comienzos del XIX, empieza a parecernos en la distancia un tiempo concluso. Y al entrar en una nueva fase, to-

Schwellenzeit, en varios de los trabajos reunidos en Fernández Sebastián, ed., *Political Concepts and Time*, así como en el artículo citado más arriba de Elías Palti, «Koselleck y la idea de *Sattelzeit*».

[76] Koselleck, «Einleitung»; versión española: Fernández Torres, «Un texto fundacional de Reinhart Koselleck».

[77] Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, París, Editions Galilée, 2006, p. 125.

[78] Edgar Morin, «Pour une crisologie», *Communications* 25 (1976), pp. 149-163, p. 163.

[79] Hartog, *Régimes d'historicité*. Medio siglo antes, en un programa radiofónico emitido en Alemania en 1950, el joven Hans Blumenberg no dejó de notar con preocupación que el futuro había dejado de ser «el suelo seguro de nuestra autoconciencia histórica», y que estaba cundiendo una suerte de «miedo al progreso» (Alberto Fragio, «El joven Blumenberg: diálogos filosóficos y otras contribuciones a la radio, 1949-1955», *Historia y Grafía*, núm. 50 (2018), pp. 21-57, p. 43). Octavio Paz, por su parte, hizo notar a finales del siglo pasado que «vivimos el ocaso del culto al futuro. Mi convicción, lo he dicho muchas veces, es que la figura central de esta nueva visión del tiempo es el ahora, el presente» (Octavio Paz, *Itinerario*, Ciudad de México, FCE, 1993, p. 145).

davía innominada, echamos la vista atrás desde otra revuelta del camino y nos damos cuenta de que aquella modernidad pletórica ha dejado de pertenecer a nuestro tiempo (o, tal vez mejor, nosotros hemos dejado de pertenecerle a ella). Y es entonces cuando caemos en la cuenta de que aquel tiempo umbral que contemplamos en la lejanía fue en realidad otra frontera, otra zona de paso como la que ahora transitamos, entre un régimen de historicidad (y de conceptualidad) viejo y un régimen nuevo, a la sazón flamante, pero que ahora nos parece agotado.

Si los occidentales tardaron casi dos siglos en llegar a ser plenamente conscientes de esa discontinuidad radical, que solo se hizo visible a mediados del siglo XX gracias al trabajo de Koselleck y sus colegas, ahora empezamos a entrever como observadores de segundo orden que una de las razones que por mucho tiempo dificultó ese descubrimiento fue la inveterada tendencia de los historiadores y científicos sociales a naturalizar los nuevos conceptos, al proyectarlos hacia atrás (como he tratado de explicar más arriba) atribuyéndoles una larga prosapia o «genealogía». Una práctica investigadora que dio pie a no pocos espejismos historiográficos. La historia tradicional de las ideas —también en cierto modo la metodología de los «tipos ideales»— maquilló y escamoteó de tal manera el pasado, imponiéndole rígidos y extemporáneos corsés de lectura, que interpuso una espesa «cortina epistemológica» difícil de traspasar para los observadores empeñados en exhumar aquellos mundos desvanecidos y representarlos de un modo adecuado para que pudieran ser comprendidos por sus contemporáneos.

Aunque los historiadores de las revoluciones, por supuesto, no dejaron de señalar importantes rupturas en diversos terrenos, las vías metodológicas mencionadas hicieron que resultase casi imposible detectar algunas quiebras y discontinuidades mayores en el dominio intelectual y en la conciencia de los actores. Es mérito de Koselleck y su equipo haber sabido alejarse de los caminos trillados para, desde la distancia, observar las filosofías de la historia como un fenómeno epocal, y aplicar consecuentemente esos criterios de «irretroactividad conceptual» a que nos hemos referido en un apartado anterior.[80] Dicho de otro modo: solo cuando el sentido de historicidad del ser humano y su imaginación histórica alcanzan un cierto nivel de sofistica-

[80] Antes de ese gran cambio en el imaginario social (y en la temporalidad interna de los conceptos) al que llamamos *Sattelzeit*, muchas de las nociones políticas y sociales fundamentales que actualmente constituyen nuestras «lentes conceptuales» sencillamente no existían, no estaban todavía disponibles. Sin embargo, la imaginación histórica, debidamente ilustrada por los estudios semánticos, nos permite desprendernos parcialmente de esas lentes modernas y asomarnos a ese otro mundo (»pre-moderno») dotado de su conceptualidad particular y de su propia legitimidad. Un mundo ciertamente distinto pero que conviene interpretar —hasta donde tal cosa es posible— en sus propios términos, y no como una especie de «modernidad imperfecta» o incompleta, a la espera de que llegase el hombre moderno y desvelase por fin «la verdad» de las cosas.

ción, el sujeto pensante es capaz de percatarse de (o conjeturar) la existencia de diferentes temporalidades; es entonces y no antes cuando cristaliza un «régimen de historicidad» que hace posible que surja una historia de conceptos y una semántica de los tiempos históricos (semántica que, por otra parte, posibilita pensar de un modo mucho más complejo e integral un modelo de cambio en el que ruptura y continuidad han dejado de ser mutuamente excluyentes).

Ese descubrimiento, apoyado en una serie de aportaciones anteriores —entre ellas la obra fundamental de Gadamer *Wahrheit und Methode* (1960), que sentó las bases de la moderna hermenéutica—, constituye de hecho un cambio mayor en la cultura histórica occidental. Un cambio que implica una autocrítica reflexiva de la propia modernidad sobre sí misma[81] y un alejamiento decisivo con respecto a las perspectivas cientifistas, objetivistas o «representacionalistas» que la mayoría de los historiadores asumían corrientemente para representarse el pasado, perspectivas que hoy se nos antojan simplificadoras e insuficientes.[82]

La semántica histórica incorpora a nuestra caja de herramientas cognitivas algunos instrumentos adecuados para superar ese espontáneo y romo objetivismo.[83] Al añadir una dimensión lingüístico-temporal a la visión plana del representacionalismo neopositivista es posible pensar no solo que hay horizontes de sentido cambiantes (y, en ocasiones, inconmensurables) entre diferentes épocas y culturas, sino también constatar que las prácticas colectivas referentes a los usos e interpretaciones del pasado varían considerablemente en el espacio y en el tiempo.[84] (Dejamos para otro momento ponderar

[81] Richard Wolin, «“Modernity”: The Peregrination of a Contested Historiographical Concept», *American Historical Review*, 116/3 (2011), pp. 741-751, p. 745.

[82] Como es sabido, el rechazo de la división entre mente y objeto, lenguaje y mundo, está detrás de la obra de autores como Richard Rorty y Frank R. Ankersmit, entre otros. Véase *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979; versión española: *La filosofía en el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1983), del primero, y *Meaning, Truth and Reference in Historical Representation* (Ithaca, Cornell University Press, 2012), del segundo. Muchos autores —entre otros, Eric Santner y Dominick LaCapra— se han ocupado de la incidencia del Holocausto en el ocaso de la modernidad y el paso a la postmodernidad. Gabrielle Spiegel ha enfatizado que fue la indecibilidad e irrepresentabilidad de lo sucedido en Auschwitz la causa primordial que marcó a generaciones enteras y explicaría suficientemente la aparición a finales de los sesenta del *linguistic turn*, la deconstrucción y el postmodernismo (Spiegel, «The Task of the Historian», pp. 6-9). Este tipo de explicaciones retoman desde una perspectiva distinta las críticas a (y el distanciamiento respecto de) la modernidad a las que he aludido en la nota 74.

[83] Sobre la historia del concepto de objetividad véase el libro de Lorraine Daston y Peter Galison, *Objectivity*, Boston, Zone Books/MIT Press, 2007. Y más específicamente, en lo que se refiere a la objetividad en las ciencias históricas, véase Daston, «Objectivity and Impartiality».

[84] Es significativo que algunos libros recientes de teoría de la historia adopten una perspectiva amplia, que va más allá de lo gremial, como es el análisis de las relaciones de los seres humanos con sus pasados. Véase, por ejemplo, Paul, *Key Issues in Historical Theory*, 2015 (hay versión española: *La llamada del pasado*, 2016).

las ventajas de la perspectiva histórico-conceptual para el fomento de la interdisciplinaridad[85] y de los estudios comparativos,[86] dos puntos fuertes que no deberíamos echar en saco roto).

Esta visión histórica más compleja nos permite comprender, por ejemplo, que cuando Weber planteó como «premisa trascendental de cualquier ciencia de la cultura» que «nosotros somos seres civilizados, dotados de la capacidad y la voluntad de tomar una actitud consciente frente al mundo y conferirle sentido»[87] expresó una voluntad de universalización de una epistemología exclusivamente moderna que en su momento pudo parecer plausible pero que, cien años después, en el mundo globalizado y multicultural de nuestros días, resulta altamente problemática. De hecho, aceptar esa «premisa trascendental» weberiana supone en la práctica proyectar en todas direcciones, en el espacio y en el tiempo, esa capacidad de «conferir sentido al mundo» atribuida al sujeto humano que parece más bien un rasgo peculiar de ciertas épocas y de ciertas sociedades (en este caso, de los individuos occidentales cultos de los dos o tres últimos siglos). En este sentido, algunas críticas a la visión occidental del mundo histórico que se hacen desde culturas no occidentales pueden ser de aplicación *mutatis mutandis* a la manera arrogantemente presentista desde la que generalmente se aborda el estudio de la Europa anterior al siglo XVIII. Al fin y al cabo, intentar entender históricamente a los europeos de la Edad Media no es una empresa tan distinta de la de esforzarse en comprender ciertas culturas extraeuropeas (no solo de épocas pasadas, sino también de nuestro tiempo). Puesto que obviamente los

[85] Irmline Veit-Brause, «The Interdisciplinarity of History of Concepts. A Bridge between Disciplines», *History of Concepts Newsletter*, 6 (2003), pp. 8-13. De hecho, la puesta en marcha del proyecto del *Geschichtliche Grundbegriffe* en la Universidad de Bielefeld fue seguida poco después por la creación en 1968 del *ZIF* (*Zentrum für Interdisziplinäre Forschung*, Centro para la Investigación Interdisciplinar). Uno de los principales objetivos que buscaba su fundador, Helmut Schelsky, era precisamente hacer más permeables las fronteras entre las disciplinas (Peter Weingart, ed., *Grenzüberschreitungen in der Wissenschaft. Crossing Boundaries in Science*, Baden-Baden, Nomos, 1995, p. 7). Véase una propuesta concreta de historia conceptual interdisciplinar en la que juega un papel fundamental la metaforología en Ernst Müller, «Introduction: Interdisciplinary Concepts and their Political Significance», *Contributions to the History of Concepts*, 6/2 (2011), pp. 42-52.

[86] João Paulo Garrido Pimenta, «História dos conceitos e história comparada: elementos para um debate», *Almanack Braziliense*, 7 (2007), pp. 56-60.

[87] Max Weber, «“Objektivität” sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis» [1904], *Gesammelte aufsätze zur Wissenschaftlehre*, Tubinga, J. C. B. Mohr, 1968, pp. 146-214; cito por la versión española de M. Faber-Kaiser: *Sobre la teoría de las ciencias sociales*, Barcelona, Península, 1971, p. 48. Esa «premisa trascendental» a un autor como Sanjay Seth le merece la calificación de «narcisismo trascendental», puesto que la mayoría de la humanidad durante siglos no ha asumido en absoluto tal supuesto, típicamente occidental e ilustrado, sino que más bien ha atribuido el sentido del mundo a algún tipo de poder sobrenatural creador y organizador de un orden cósmico en el que el ser humano ocupaba su lugar, un lugar en todo caso subordinado a la divinidad e inserto armónicamente en la totalidad (Sanjay Seth, *Subject Lessons. The Western Education of Colonial India*, Durham/Londres, Duke University, 2007, pp. 94 y 103-104).

occidentales no somos los únicos que nos interesamos por el pasado, los únicos que creamos conceptos, ni los únicos que nos preocupamos por adquirir conocimientos sobre el mundo, la perspectiva de la semántica histórica nos invita al comparatismo y al acercamiento crítico a otras temporalidades, a otras epistemologías y a otras conceptualidades.[88]

Así, con independencia de que estos últimos desarrollos de la semántica histórica puedan ser alternativamente entendidos como parte de la «modernidad reflexiva» tardía o como síntoma inequívoco de la postmodernidad, lo cierto es que desde la perspectiva de la historia conceptual hoy es dable comprender que la filosofía de la historia de la Ilustración —construída en parte sobre la concepción agustiniana del tiempo y que, como he tratado de argumentar, es uno de los prerrequisitos de la propia historia conceptual— y sus secuelas decimonónicas (idealismo, positivismo, marxismo, evolucionismo) no constituyen ni mucho menos el único cronotopo concebible. La irónica conciencia de historicidad de nuestro tiempo —escarmentada por las traumáticas experiencias del siglo XX en pos de ciertos ideales utópicos— no tolera ya fácilmente planteamientos neohegelianos, ya sea en sus versiones conservadoras, a la manera de las celebraciones de Fukuyama del supuesto triunfo del liberalismo democrático y el fin de la historia, ni tampoco progresistas, al estilo de las teóricamente mucho más sofisticadas apuestas habermasianas por acelerar el «gran convoy» de la emancipación humana.[89]

Así desdoblada y pluralizada como semántica de las temporalidades históricas, dicha conciencia de historicidad abre la posibilidad de superarse a sí misma. Al tomar distancia de algunos de los supuestos de que se nutre, desvela el carácter contingente de sus orígenes y arroja una sospecha sobre su más que probable transitoriedad y finitud: no en vano se apoya sobre un concepto de historia relativamente reciente y previsiblemente pasajero. «Desnaturalizados» de ese modo los fundamentos de su propia disciplina, al historiador ya no se le oculta que la suya no es la única ma-

[88] «Como lo dijo famosamente Dipesh Chakrabarty, "en lo que al discurso académico respecta, Europa sigue siendo el sujeto teórico soberano de todos los historiadores, incluyendo los indios, chinos, kenianos, etc. Estas historias se conceptualizan en términos de 'carencias', 'transiciones fallidas' y 'aún no'"» (Natalie Zemon Davis, «What is Universal about History?», en Gunilla Budde, Sebastian Conrad y Oliver Janz, eds., *Transnationale Geschichte. Themen, Tendenzen und Theorien*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 2006, pp. 15-16; Dipesh Chakrabarty, «Postcoloniaty and the Artifice of History. Who Speaks for Indian Pasts?», en *Representations*, 37 (1992), pp. 1-26; del mismo autor, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2000).

[89] No en vano, en las versiones vulgares de la filosofía de la historia «aquellos por cuya causa se quiere lograr la emancipación —los seres humanos— quedan cada vez más fuera de juego» (Marquard, *Las dificultades con la filosofía de la historia*, p. 25). Sobre la metáfora marxiana de la revolución como «locomotora de la historia», véase Martin Malia, *History's Locomotives. Revolutions and the Making of the Modern World*, New Haven/Londres, Yale University Press, 2006.

nera de aproximarse al pasado ni de pensar las relaciones entre pasado, presente y futuro.[90]

* * *

Esta aproximación se ha beneficiado últimamente de las aportaciones de la metaforología de Hans Blumenberg. Un nuevo prisma interpretativo y un método de análisis histórico que ha abierto la puerta al debate acerca de algunas cuestiones teóricas asociadas a la «inconceptualidad». La insuficiencia crónica de instrumentos simbólicos para la comprensión «total» del mundo engendraría periódicamente la necesidad de reconfigurar las formaciones intelectuales mediante el recurso a grandes intuiciones analógicas dotadas de gran capacidad de construcción semántica. Unas pocas «metáforas absolutas», en cuyo seno —pese a la imposibilidad de transformarse ellas mismas en conceptos— se irían incorporando poco a poco conceptos renovados, permitirían explicar la apertura de nuevas vías transitables hacia la intuición y el conocimiento, de tal manera que lo que antes no era ni siquiera pensable, aparece súbitamente como concebible y viable.[91]

Ni que decir tiene que, primero, el llamado «giro lingüístico» y luego el «giro cultural» de la historiografía han contribuido decisivamente durante las últimas décadas a alimentar esta tendencia a la reflexividad de la historia, que no ha seguido una trayectoria única ni rectilínea. Los trabajos de algunos historiadores marxistas británicos bien conocidos —de E. P. Thompson y E. Hobsbawm a G. Stedman Jones y B. Anderson—, en especial su interés creciente por el estudio del lenguaje y la puesta en práctica de diversas formas de constructivismo epistemológico, son un claro testimonio de esa evolución, que puede apreciarse ya en los títulos de algunos libros tan celebrados de comienzos de los años 80 como *The Invention of Tradition* o *Imagined Communities*.[92]

[90] Federico Navarrete Linares, «¿Dónde queda el pasado? Reflexiones sobre los cronotopos históricos», en *El historiador frente a la historia. El tiempo en Mesoamérica*, coordinación de Virginia Guedea, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, pp. 29-52. En un ensayo citado anteriormente, este mismo autor somete a crítica «la inquebrantable convicción de los occidentales de estar localizados en el centro de la única historia, de ser los poseedores de la verdadera historicidad» (Navarrete Linares, «Diálogo con M. Bajtin sobre el cronotopo», p. 10). Cabe pensar entonces que la moderna conciencia histórica occidental, lejos de ser la única legítima, pudiera entrar en diálogo con otras formas de conciencia histórica de distintas épocas y culturas.

[91] Hans Blumenberg, *Paradigmas para una metaforología*, Madrid, Trotta, 2003. Elías José Palti, «From Ideas to Concepts to Metaphors: The German Tradition of Intellectual History and the Complex Fabric of Language», en Fernández Sebastián, ed., *Political Concepts and Time*, pp. 45-72. Cassirer observó hace tiempo que hay «metáforas radicales» que no se limitan a transferir significado de unas categorías a otras, sino que suponen la creación de la categoría misma (Ernst Cassirer, *Language and Myth*, Nueva York, Dover, 1946, pp. 47-48). Véase más adelante los capítulos VIII y IX.

[92] Edward P. Thompson, *The Making of English Working Class*, 1963 (trad. esp.: *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Barcelona, Crítica, 1989, 2 vols.). Del mismo autor, *Customs in*

Importantes cambios teóricos y metodológicos que pueden percibirse de un modo u otro en todas las ciencias humanas y sociales. De la antropología a la sociología, pasando por la historia de la ciencia, casi todas las disciplinas han tomado últimamente un «giro histórico» que pone el acento en aspectos tales como la construcción de los objetos de estudio, un tipo de asuntos que apenas tenían cabida, o quedaban manifiestamente fuera de foco, en el lenguaje realista-objetivista que imperaba en esas mismas ciencias hace no tanto tiempo.[93]

Desde esta perspectiva, los clásicos artículos programáticos de Q. Skinner y de R. Koselleck de finales de la década de los 60 del siglo pasado[94] podrían considerarse una manifestación específica de esta conciencia emergente en el terreno de la historia del pensamiento. Apoyándose en la hermenéutica y en la filosofía del lenguaje ordinario (Heidegger, Gadamer, Ricœur, Wittgenstein, etc.), la nueva historia intelectual y conceptual de la segunda mitad del siglo XX y comienzos del siglo XXI podría entenderse como un nuevo giro que profundiza en ese formidable cambio cultural iniciado en la era de las revoluciones. Estaríamos ante una segunda fase reflexiva de esta revolución cultural, en la que algunos historiadores empiezan a detectar cambios no solo en algunos conceptos fundamentales, sino en los lenguajes y en los imaginarios sociales completos, e incluso en los modos de conceptualización y temporalización. La conciencia de la trascendencia del cambio conceptual ha llegado hace tiempo al mundo de las ciencias de la naturaleza. Un conocido biólogo de nuestro tiempo escribe, por ejemplo, que «nunca se dará la importancia debida a la idea de que los cambios conceptuales tienen mucha más incidencia en la ciencia que los nuevos descubrimientos».[95]

Common, Londres, Merlin, 1992 (trad. esp.: *Costumbres en común*, Barcelona, Crítica, 1995). Eric J. Hobsbawm y Terence O. Ranger, eds., *The Invention of Tradition*, Cambridge, CUP, 1983 (versión en español: *La invención de la tradición*, Barcelona, Crítica, 2002). Benedict Anderson, *Imagined Communities*, Londres, Verso, 1983 (versión en español: *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, Ciudad de México, FCE, 1993). Gareth Stedman Jones, *Languages of Class: Studies in English Working Class History, 1832-1982*, Cambridge, CUP, 1983 (versión en español: *Lenguajes de clase. Estudios sobre la historia de la clase obrera inglesa (1832-1982)*, Madrid, Siglo XXI, 1989).

[93] Véase, como botón de muestra: Geoff Cooper, «The Objects of Sociology. An Introduction», in Geoff Cooper, Andrew King, y Ruth Rettie, eds., *Sociological Objects: Reconfigurations of Social Theory*, Aldershot, Ashgate, 2009, pp. 1-19. Sobre el llamado «giro histórico» pueden verse Terrence J. McDonald, ed., *The Historic Turn in the Human Sciences*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1996; Alexander Bird, «The Historical Turn in the Philosophy of Science», in Stathis Psillos y Martin Curd, eds., *Routledge Companion to the Philosophy of Science*, Londres, Routledge, 2008, pp. 67-77; Erich H. Reck, *The Historical Turn in Analytic Philosophy*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2013.

[94] Koselleck, «Richtlinien *für das* Lexikon politisch-*sozialer* Begriffe *der* Neuzeit». Skinner, «Meaning and Understanding in the History of Ideas» (1969) (recogido y revisado en Quentin Skinner, *Visions of Politics*, vol. 1. *Regarding Method*, Cambridge, CUP, 2002, pp. 57-89).

[95] Ernst Mayr, *This is Biology: The Science of the Living World*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1997, p. 98.

Así pues, la historia de conceptos, en el amplio sentido de esta expresión, puede ser vista como una (in)flexión del historicismo sobre sí mismo. El filósofo Javier Gomá Lanzón observaba que, hoy en día, una persona culta es aquella capaz de «sorprender la artificialidad del mundo, cultivar la conciencia histórica y crítica, y comprometerse en la continuidad de lo humano». En suma, una persona consciente, prosigue Gomá, de «que todo lo que soy, pienso y siento, y todo cuanto existe en la realidad, está históricamente mediado. Tener cultura no es saber mucha historia sino un negocio más sutil: tener conciencia histórica, lo que es una forma de autoconocimiento».[96]

Del «giro histórico» al cuestionamiento de las categorías de la modernidad

En este sentido, los cambios en la manera de entender los conceptos que se han producido en los últimos años (y que incluyen en lugar destacado su historización) forman «parte de un cambio más amplio en nuestra manera de entender la cognición, el conocimiento y la información».[97] Una nueva mirada que ve a los conceptos como construcciones sociales pragmáticas y contingentes cuya función esencial es fijar provisionalmente determinados significados —o sea, vincular de un modo relativamente estable, aunque controvertido, ciertos objetos a ciertos símbolos— con el fin de manejar las realidades en que vivimos y hacer posible la comunicación.[98] Desde este punto de vista, los conceptos se sitúan entre el nivel lingüístico y el extralingüístico, entre experiencias y expectativas, entre el plano social y el uso individual. Pero, en último extremo, la visión hermenéutica insiste en que el lenguaje es una facultad característica del ser humano (que, como sabemos, es además constitutivamente histórico) y un fenómeno social, facultad y fenómeno irreductibles a cualquier otra dimensión de lo real.[99]

En conjunto, la evolución reciente de las ciencias sociales —muy en especial el «giro histórico» que las ha afectado de lleno[100]— conduce a la problematización de muchas «falsas evidencias» y a un aumento de la conciencia de la historicidad y la lingüisticidad del mundo. Esta historicidad se extiende también naturalmente a la formación y transformación de las dis-

[96] *El País*, 19 de febrero de 2011. «Si uno puede realmente penetrar en la vida de otra época», escribió T. S. Eliot hace casi un siglo, «está penetrando en la propia vida».

[97] Birger Hjørland, «Concept theory», *Journal of the American Society for Information Science and Technology*, 60/8 (2009), p. 1520.

[98] Hjørland, «Concept theory», pp. 1521-1522.

[99] Valdei Lopes de Araujo, «História dos conceitos: Problemas e desafios para uma releitura da modernidade ibérica», *Almanack Braziliense*, 7 (2007), p. 48.

[100] Antonio Ariño Villarroya, «Más allá de la sociología histórica», *Política y Sociedad*, 18 (1995), pp. 21-23. *Vide supra* las referencias contenidas en la nota 93.

tintas disciplinas, que dejan de verse como territorios exclusivos y estancos. En un alegato a favor de la transdisciplinaridad, leemos que «[pensar] históricamente no es una competencia exclusiva de una clase especial de personas llamadas historiadores profesionales. Es una obligación para todos los científicos sociales. [Del mismo modo, pensar] sociológicamente no es una competencia exclusiva de una clase de personas llamadas sociólogos. [...] En resumen, no creemos que existan monopolios de sabiduría, ni áreas de conocimiento reservadas a personas con un título universitario particular».[101] Hoy en cierta manera todos —y, desde luego, los científicos sociales— estamos acostumbrados a pensar histórica y sociológicamente (o al menos «societalmente»). Pues bien, sabemos que las dos categorías en que ese pensamiento se basa —historia y sociedad—, tal y como hoy las conocemos, surgieron hace poco más de doscientos años. Hasta hace dos siglos no había propiamente ni Historia ni Ciencias Sociales (en el sentido moderno). Y la proliferación terminológica y la explosión del uso del vocabulario asociado a estos dos términos —empezando por los adjetivos *histórico* y *social*— que se ha producido desde entonces son indicios muy reveladores de los cambios trascendentales en el paisaje intelectual, académico y epistemológico que venimos glosando.

El íntimo entrelazamiento entre ambos conceptos fundamentales —historia y sociedad— llegaría con el tiempo a hacerlos aparecer casi como inseparables:

»La sociedad no es separable de la historia; su modo de existir es existir históricamente, y no sólo en el sentido de estar en la historia, sino en el de "hacerse" y constituirse en el propio movimiento histórico».[102]

La coimplicación entre ambas nociones/categorías sobre las cuales pivotan en gran medida nuestros esquemas mentales es tan fuerte que nos resulta difícil imaginar cómo sería el paisaje intelectual en un mundo privado de ellas (o en el que se hubiera producido una importante transformación semántica en los contenidos de uno y otro concepto). Nuestra dependencia de esas pautas intelectivas casi nos impide plantearnos una hipótesis tan radical. ¿Cómo repensar las ciencias históricas y sociales sobre la base de una profunda revisión de las nociones de historia y de sociedad? O, dicho a la manera orteguiana, ¿cómo des-pensar nada menos que los conceptos de historia y de sociedad?

Sin embargo, diversos teóricos sociales, basándose en buenas razones, no dejan de aconsejar el desplazamiento, o cuando menos una renovación sustancial, de ambos conceptos fundamentales. En efecto, la historización del concepto de sociedad (piénsese, por ejemplo, en los trabajos de Keith

[101] Immanuel Wallerstein *et al.*, *Open the Social Sciences. Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences*, Stanford, Stanford University Press, 1996, p. 98.
[102] Julián Marías, *La estructura social*, Madrid, Alianza, 1993, p. 23.

Baker y Peter Wagner, entre otros) ha conducido a un puñado de autores a sugerir la conveniencia de superar este concepto, hasta el punto de plantear, como lo hace Miguel Ángel Cabrera, una historia postsocial.[103] En cuanto a la historia, hace muy poco Niklas Olsen ha sostenido convincentemente que toda la obra de Koselleck puede ser interpretada como una prolongada requisitoria contra la visión totalizante de *la Historia* en singular y con H mayúscula surgida de la Ilustración.[104] Al agotarse definitivamente nuestra fe en el progreso y distanciarnos de la modernidad ilustrada, pudiéramos estar asistiendo al final de un «régimen historiográfico».[105]

Podríamos decir entonces que ambos conceptos, en lo que tienen de omniabarcantes y universales,[106] están siendo cada vez más cuestionados. Es posible que el concepto moderno de historia, que Koselleck empezó a discutir con tanto brío hace casi medio siglo,[107] sea tan solo un caso ejemplar de un proceso más amplio de desmontaje de los grandes «singulares colectivos» forjados en el periodo umbral de entrada en la modernidad. Y no es descabellado conjeturar que podamos estar viviendo sin darnos cuenta una especie de *Sattelzeit* al revés, en la que el colapso de las grandes narrativas y la «crisis del futuro» —unidos a la necesidad de hacernos cargo de la irreductible pluralidad de un mundo globalizado e interconectado— pudieran estar conduciendo al agotamiento y a la fragmentación de algunos de esos grandes conceptos político-sociales totalizantes que en tiempos de una modernidad más asertiva y segura de sí misma parecían insoslayables.[108]

[103] Cabrera, *Postsocial History*.
[104] Olsen, *History in the Plural*.
[105] François Hartog, «La inquietante extrañeza de la historia», *Historia y Grafía*, núm. 37 (2011), pp. 181-201. Es oportuno señalar, sin embargo, el reciente rearme del tradicional discurso ilustrado y la reafirmación/reformulación de la idea de progreso por diversos autores: Anthony Pagden, *The Enlightenment: And Why It Still Matters*, Nueva York, Random House, 2013 (versión española: *La Ilustración y por qué sigue siendo importante para nosotros*, Madrid, Alianza, 2015); Steven Pinker, *Enlightenment Now. The Case for Reason, Science, Humanism and Progress*, Nueva York, Viking, 2018 (versión española: *En defensa de la Ilustración. Por la razón, la ciencia, el humanismo y el progreso*, Barcelona, Paidós, 2018); Johan Norberg, *Progress: Ten Reasons to Look Forward to the Future*, Londres, Oneworld Publications, 2016 (versión española: *Progreso. Diez razones para mirar el futuro con optimismo*, Bilbao, Deusto, 2017); Hans Rosling, *Factfulness*, Londres, Sceptre, 2018 (versión española: *Factfulness*, Bilbao, Deusto, 2018).
[106] Véase a este respecto la reseña de Álvaro Santana Acuña del libro de Jean Terrier, *Visions of the Social: Society as a Political Project in France, 1750-1950* (Leiden/Boston, Brill, 2011), *Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas*, núm. 1 (2012).
[107] Tal vez se esté acelerando ahora esa incipiente «deshistorización de la conciencia general» («*Enthistorisierung des allgemeinen Bewußtseins*») a la que aludía Koselleck al final de su artículo «Geschichte/Historie» en GG, vol. 2, p. 715; *historia/Historia*, p. 151.
[108] Nikolay Koposov, «Collective Singulars. A Reinterpretation», *Contributions to the History of Concepts*, 6/1 (2011), 39-64. Véase también Hartog, «La inquietante extrañeza de la historia», art. cit. Cabría interpretar esta situación —así lo ha propuesto E. Palti—, como un «segundo desencantamiento del mundo»: no solo Dios nos ha abandonado, sino que sus remedos seculares, esas «nuevas deidades» constituidas por algunos grandes singulares colectivos: la libertad,

¿Cómo no sospechar entonces que la historia, ese tipo específico de escritura y de disciplina que se ha desarrollado en Europa y América en los dos últimos siglos, es solo una modalidad entre otras de organización del pasado colectivo? ¿Por qué no atreverse a pensar que no ya la concepción de la historia universal subyacente al idealismo hegeliano, sino también las concepciones heideggerianas sobre la temporalidad del Ser son ellas mismas realidades locales y pasajeras, arraigadas en un aquí y un ahora y por tanto sujetas a caducidad? Y, por supuesto, las afirmaciones, dudas y cuestiones que yo mismo planteo tampoco están a cubierto de la corrosión del tiempo. Nos encontramos aquí probablemente ante una de esas aporías racionales de las que es imposible zafarse que nos sitúa ante los límites de la reflexividad histórica.

la nación, el progreso, la democracia, la justicia, la historia, habrían perdido también su capacidad como dadores de sentido (Elías Palti, «Pensar históricamente en una era postsecular, o Del fin de los historiadores después del fin de la historia», en Pablo Sánchez León y Jesús Izquierdo Martín, eds., *El fin de los historiadores. Pensar históricamente en el siglo XXI*, Madrid, Siglo XXI, 2008, pp. 33-34).

IV. LAS TRADICIONES ELECTIVAS DE LOS MODERNOS

La idea de una repetición idéntica del pasado y la de una ruptura radical con todo el pasado son dos resultados de una misma concepción del tiempo.

BRUNO LATOUR, *Nunca fuimos modernos* (1991)

Quizá los dioses puedan prescindir olímpicamente de las tradiciones; los seres humanos, no.

PHILIPPE SIMAY, *El tiempo de las tradiciones* (2009)

Ninguna época de la humanidad había producido una tan notable cantidad de pasados simultáneos.

FÉLIX DE AZÚA, *Diccionario de las artes* (1995)

El título de este capítulo asocia dos conceptos, tradición y modernidad, que suelen considerarse antagónicos, aunque como veremos sus relaciones mutuas son bastante más complejas de lo que pudiera suponerse. Parece difícil, en efecto, encontrar dos conceptos más alejados uno de otro en el lenguaje de los políticos y también en algunas de las principales corrientes de las ciencias sociales. Mientras que en la constelación semántica de *modernidad* figurarían términos de tono progresista que apuntan al futuro, como novedad, cambio, innovación y progreso, en la de su contraparte *tradición* encontraríamos un vocabulario conservador, que mira hacia el pasado, del que formarían parte palabras como uso y costumbre, herencia, rutina, legado o patrimonio.

Las grandes bases de textos digitalizados en español revelan que la presencia de las voces *tradición*, *innovación* y *modernidad* en el caudal léxico del idioma no ha dejado de crecer, a diferentes ritmos, desde finales del ochocientos hasta comienzos del siglo XXI, siendo la primera mucho más utilizada que las dos segundas.[1] Mas por otra parte, si comparamos las respectivas

[1] *Innovación* solo comienza a despegar en la década de los 1940 y, con mucha más fuerza, desde 1960. El despegue fulgurante de *modernidad*, tras un periodo prolongado de constante, pero moroso ascenso a partir de 1900, no llegará hasta comienzos de los ochenta. *Tradición*, por su parte, inició en 1880 una escalada sostenida en su frecuencia relativa de uso que llega hasta las postrimerías del siglo XX. (Estos datos pueden comprobarse fácilmente haciendo uso, por ejemplo, de la herramienta Ngram Viewer de Google Books).

valoraciones sociales de los términos *tradición* e *innovación*, su estimación dominante parecería haber mudado de signo. *Innovación*, hoy día una estrella rutilante del firmamento económico y tecnológico, político y social, fue durante mucho tiempo una palabra poco utilizada y negativamente connotada.[2] *Tradición*, por el contrario, si bien ha seguido utilizándose mucho más que su pseudo-antónimo, axiológicamente hablando ha descendido desde una apreciación eminentemente positiva en tiempos pasados hasta un posicionamiento bastante mediocre, cuando no peyorativo, en la actualidad.

Pero antes de entrar a discutir el tema principal de este capítulo, que no es otro que el que indica su título, me gustaría dar un rodeo y adelantar algunos criterios generales acerca del problema del cambio y de su captación histórica (que abordaré, como siempre, sobre todo desde la perspectiva de la historia intelectual). Se trata de una cuestión capital, pues si, como le gustaba decir a Marc Bloch, la historia es la ciencia de los hombres en el tiempo, durante siglos algunas voces célebres, desde Heráclito hasta Einstein, no han dejado de subrayar que a la larga lo único permanente es el cambio.

Cambio: histórico y semántico

La relevancia, no solo en el terreno de la historia, sino también en la filosofía y en la política, del tema del cambio es difícil de exagerar. Pero esta relevancia, lejos de ser una constante transtemporal, ha estado sujeta a grandes oscilaciones en el pasado (al menos en los que se refiere a esa clase especial de cambio que hoy calificaríamos de histórico, político y social). Sin salirnos de nuestro ámbito cultural, la visibilidad que el cambio y la innovación han alcanzado en nuestras sociedades no tiene parangón con el lugar mucho más modesto que a estas categorías les estaba reservado en épocas anteriores.[3]

Por muchos siglos la idea de que el orden del mundo, la verdad y la condición humana eran en esencia los mismos en todos los tiempos y lugares parece haber dominado ampliamente los espíritus. Teniendo en cuenta esa homogeneidad sustancial de la razón y de las experiencias posibles de los seres humanos, la aplicabilidad universal e intemporal de las enseñanzas

[2] Benoît Godin, «Innovation: A Study in the Rehabilitation of a Concept», *Contributions to the History of Concepts* 10/1 (2015), pp. 45-68. Jeremy Bentham jugó un papel importante en este proceso de rehabilitación, al observar que «cualquier cosa que hoy forma parte de lo establecido fue una vez innovación», y que «todo lo que hoy es *rutina* fue originalmente *proyecto*» (énfasis en el original; las citas, en pp. 64 y 65). Véase también Benoît Godin, *Innovation Contested. The Idea of Innovation over the Centuries*, Nueva York, Routledge, 2015, y Susanna Weber, *Innovation. Zur Begriffsgeschichte eines modernen Fahnenworts*, Baden-Baden, Tectum, 2018.

[3] El perfil evolutivo del uso de términos como *innovación* y *modernidad* en la literatura en español al que acabo de referirme —véase n. 1—, al que podríamos añadir el perfil igualmente ascendente de la voz *cambio*, mucho más común, es revelador de esa preeminencia.

morales que se desprendían de aquel tipo de historia ejemplarizante estaba fuera de duda. «[L]os tiempos pasados y los presentes semejables son, y como dice la Escritura, lo que fue eso será», escribe Juan de Mariana al comienzo de su *Historia general de España*.[4] Todavía durante buena parte del siglo XVIII la mayoría de los ilustrados sostuvieron posiciones universalistas e intemporales en moral y en filosofía, si bien la eclosión de una nueva modalidad de conciencia histórica empezó a desafiar las viejas imágenes fijistas de la gran cadena de los seres: la infiltración paulatina de la temporalidad terminaría por corroer y colapsar a comienzos del siglo XIX aquel inmemorial esquema jerárquico de comprensión del mundo.[5]

A partir de entonces, una nueva noción de historia,[6] y la renovada disciplina a ella asociada, lograrían gradualmente arrumbar anteriores visiones de un mundo básicamente estático e iterativo. El desarrollo del historicismo y la moderna conciencia de la historicidad y de la lingüisticidad del mundo vinieron a enriquecer y a complejizar extraordinariamente las ideas acerca del cambio. Desde Kant y Hegel a Heidegger y Gadamer, la reflexividad creciente aplicada no solo al análisis del cambio sino también a las categorías y procedimientos para su intelección condujeron a una cada vez más extensa y profunda historización del mundo. Un proceso finalmente abocado en el siglo XX, tras una crítica severa al historicismo del novecientos, a su replanteamiento sobre nuevas bases. Mientras que aquel primer historicismo alemán habría traído consigo desde mediados del siglo XVIII la temporalización del pasado, la nueva hermenéutica histórica y filosófica del siglo XX llevaría a la temporalización de la condición humana y a la historización del historicismo. Desde dentro de la propia historiografía, con la semántica histórica al estilo de Koselleck, los historiadores se toman finalmente en serio la historicidad del pensamiento histórico y del tiempo mismo.[7]

Como resultado de estos debates, un variado corpus de literatura histórica y filosófica producida sobre todo en la segunda mitad del siglo XX ha hecho al historiador actual mucho más consciente de que el cambio no es algo

[4] Juan de Mariana, *Historia general de España* (1601), en *Obras*, vol. I, Madrid, Atlas, 1950, p. iii.

[5] Arthur O. Lovejoy, *La gran cadena del ser. Historia de una idea*, Barcelona, Icaria, 1983, cap. IX, p. 314*ss*. Para entender el nuevo tipo de conciencia que nace en el siglo XVIII, con Herder, y se desarrolla en el XIX, véanse dos artículos fundamentales: Harry Jansen, «In Search of New Times: Temporality in the Enlightenment and Counter-Enlightenment», *History and Theory* 55/1 (2016), pp. 66-90; Silvia Caianiello, «L'enjeu épistémologique de la notion d'époque entre organisme et système au XIXe siècle», *Annales HSS*, núm. 1 (2009), pp. 111-139.

[6] Reinhart Koselleck, «Historie/Geschichte», en *GG*, vol. 2, pp. 593-717; ídem, *historia/Historia*.

[7] A las referencias que ya dimos al tratar de este tema (*supra*, n. 7) añadimos ahora algunas más: Leonard S. Smith, *Religion and the Rise of History. Martin Luther and the Cultural Revolution in Germany, 1760-1810*, Cambridge, James Clarke & Co., 2010; Olsen, *History in the Plural. An Introduction to the Work of Reinhart Koselleck*. Sobre este último libro, en relación con las cuestiones aquí tratadas, puede verse mi reseña «Against History (in the Singular)», *Contributions to the History of Concepts* 7/2 (2012), pp. 133-142.

exterior y «objetivo» que afecte únicamente a los agentes del pasado. También el historiador, el científico, el filósofo o el politólogo están localizados y situados en un contexto y forman parte de un mundo en devenir, como la historia de la historiografía de la ciencia y de las ciencias sociales no han dejado de señalar. Ahora bien, puesto que tanto los objetos observados como el observador son sujetos móviles, la omnipresencia del cambio histórico nos obliga a asumir la inevitable provisionalidad y caducidad de nuestros esquemas interpretativos. Así, la historiografía pudiera ser contemplada, en palabras de Paul Veyne, como un inacabable tira y afloja «entre una verdad siempre cambiante y conceptos siempre anacrónicos».[8]

Hoy ha llegado a ser evidente que la captación de las diferencias y discontinuidades —¿qué otra cosa es el cambio para el historiador sino la distinción, registro y especificación de tales diferencias sobre una serie de secuencias temporales?— tiene una base epistémica. Como han mostrado algunos trabajos bien conocidos de Braudel, Koselleck o Revel,[9] la llamada «realidad social» es diferentemente aprehendida según se observe desde unas u otras escalas temporales o espaciales, o simplemente desde distintas categorías o niveles de análisis.[10] Lejos de ser una variable independiente, el cambio sería pues una cualidad compleja y elusiva, con una doble dimensión ontológica y cognitiva. Privado de la posibilidad de suturar por completo la insalvable distancia «entre lo que una vez ocurrió [y significó] y lo que significa ahora»,[11] el historiador no tiene más remedio que reconocer que su particular aprehensión y graduación del cambio no es solo el fruto inmediato de la objetivación de los *preterita* sometidos a análisis; depende también en gran medida de su mirada y de las lentes de que se sirve para interpretarlos.

El trasfondo de algunos enconados debates referentes a la historia contemporánea de España tiene que ver precisamente con la disparidad de filtros categoriales utilizados por unos y por otros para medir el cambio (esto es, para captar y ordenar las diferencias y su ritmo de aparición sobre una secuencia temporal). Con ocasión del bicentenario de la Constitución de 1812, varios grupos de historiadores han hecho valer sus serias discrepancias acerca del grado de «rupturismo» del primer liberalismo español. Pues bien, a mi juicio, esas discrepancias tienen que ver sobre todo con el recurso

[8] Veyne, *Cómo se escribe la historia*, p. 181.

[9] Fernand Braudel, «Histoire et Sciences sociales. La longue durée», *Annales E.S.C.*, 4, 1958, pp. 725-753 (versión española: «La larga duración», en Fernand Braudel, *La historia y las ciencias sociales*, trad. de J. Gómez, Madrid, Alianza, 1968, pp. 60-106); Koselleck, *Futuro pasado*; Jacques Revel, ed., *Jeux d'échelles. Le micro-analyse à l'expérience*, París, Seuil-Gallimard, 1996.

[10] Interesa subrayar que un mismo conjunto de fenómenos y de experiencias puede ser encapsulado y descrito de muy diferentes maneras dependiendo de los conceptos y lenguajes utilizados: Jones, *Lenguajes de clase*, p. 197.

[11] Alun Munslow y Robert A. Rosenstone, *Experiments in Rethinking History*, Londres, Routledge, 2004, p. 11.

a dos criterios bastante distintos para evaluar el *novum* de la revolución española de 1810: para unos, la clave está en la proclamación por las Cortes de Cádiz de la soberanía nacional como principio legitimador, presuntamente constituyente; para otros (más apegados al canon de la Revolución francesa), una verdadera ruptura hubiera debido implicar la superación de la vieja cultura política corporativa y jurisdiccional plenamente vigente todavía a comienzos del siglo XIX.[12]

Muchas diferencias de apreciación derivan del simple hecho de que las pautas políticas, económicas, morales o religiosas que sirven de fundamento para la valoración de los sucesos han variado enormemente a lo largo del tiempo. Y no ser conscientes de ello puede llevarnos a incurrir en ese «pecado mortal del historiador» —Febvre *dixit*— que es el anacronismo, ya sea moral o cognitivo. Pues, como he tratado de explicar más arriba (capítulo I), la falta de esta elemental sensibilidad histórica distorsiona gravemente la apreciación de fenómenos no necesariamente demasiado distantes en el tiempo. En muchos aspectos un liberal progresista de la primera mitad del XIX —no digamos un ilustrado del siglo anterior— parecería un conservador a los ojos de un demócrata de después de la Segunda Guerra Mundial. Mientras que cualquier especialista en la Europa de la primera Edad Moderna sabe que para entender cabalmente la monarquía española de aquel tiempo no deberíamos separar la política de la religión, esa misma actitud ideológica a finales del siglo XIX sería conceptualizada como integrismo. Pero esto no nos autoriza a considerar extemporáneamente «conservador» al liberal progresista decimonónico ni a calificar de «integrista» a la monarquía católica de los siglos XVI y XVII. Son solo algunos ejemplos de los peligros que acechan al historiador que, poco atento a la historicidad de los marcos mentales y de las fuentes que maneja, supone erróneamente que el tiempo histórico es un medio intelectualmente diáfano —un espacio semántico continuo e indiviso— y en consecuencia todo puede medirse por el mismo rasero.

El constante vaivén entre las concepciones y las percepciones de historiadores e historiados[13] es importante también a la hora de estimar el alcance de las mutaciones sufridas por una sociedad en el pasado. Así, a varias décadas o siglos de distancia de los hechos, el historiador podría llegar a la conclusión de que las gentes de determinada época habrían sobreestimado la trascendencia de ciertos sucesos que en su momento a los actores les parecieron altamente relevantes pero que, a la vista de las consecuencias y acon-

[12] Javier Fernández Sebastián, «Entre el Espíritu Santo y el espíritu del siglo. Sobre la Constitución de las Cortes y el primer liberalismo hispano», *Anthropos* 236 (2013), pp. 55-75.

[13] Obviamente las concepciones y percepciones «de los historiados» a las que aquí aludo son aquellas que los historiadores, basándonos en nuestra interpretación de las fuentes, les atribuimos a los agentes desaparecidos que son objeto de nuestro estudio, oportunamente traducidas al lenguaje de los lectores actuales.

tecimientos posteriores, pudo luego comprobarse que no lo fueron tanto;[14] y, al revés, esas mismas gentes podrían haber menospreciado otros acontecimientos o procesos que a la larga se habrían revelado mucho más decisivos. Puesto que el cambio está en función del tiempo, la distancia temporal permite descubrir transformaciones que apenas es posible apreciar cuando se están incoando. Gracias a su visión retrospectiva, el historiador percibe continuidades y discontinuidades insospechadas para los propios agentes. Ciertamente, como afirma el viejo *dictum*, «los tiempos mudan las cosas»; pero, además, el tiempo altera también la percepción que teníamos de la profundidad, el cómo y los porqués de los cambios sociales y políticos de épocas pasadas. No en vano, como ha subrayado Ricœur, la cadena de interpretaciones y reinterpretaciones de unos mismos hechos a lo largo del tiempo es en sí misma «generadora de sentido».[15]

Lo que va dicho puede ser aplicado *mutatis mutandis* a la historia intelectual, y específicamente al estudio del cambio conceptual (después de todo, el cambio conceptual es una dimensión y una parte activa de los cambios políticos y sociales). La detección de cambios semánticos significativos ocurridos en el pasado siempre tiene lugar al menos en un doble contexto: el de la época estudiada (al cual es posible acceder a través de las fuentes), y el del historiador-intérprete. Pero naturalmente «nuevo» y «viejo» son etiquetas caducas y relativas. Lo que una vez pareció nuevo, en cierto momento empezó a ser visto como viejo, y es muy habitual que partiendo de elementos antiguos llegue a conformarse algo que por un tiempo será percibido como novedoso.

Por lo demás, tanto en el pasado como en el presente (también desde el particular presente que, en la mirada del historiador, se vuelve hacia el pasado) la percepción e interpretación de la novedad parecen estar sujetas a umbrales máximos y mínimos. Al igual que sucede con la percepción sensorial, por encima o por debajo de cierta proporción o magnitud —una especie de «coeficiente de innovación»— las modificaciones o bien pasarían inadvertidas (por defecto) o bien resultarían ininteligibles (por exceso).[16] Y, puesto

[14] En 1998, cien años después del llamado *desastre* de 1898, muchos especialistas en el periodo llegaron a la conclusión de que la reacción de las élites españolas de finales del siglo XIX ante la derrota en la guerra contra los Estados Unidos fue un caso de percepción exagerada, y que aquellos acontecimientos —la pérdida de las últimas colonias: Cuba, Puerto Rico y Filipinas— no fueron en realidad tan catastróficos y decisivos para España como se pensó en el momento en que sucedieron.

[15] Ricœur, *La memoria, la historia, el olvido*, pp. 441-452; cfr. también: Koselleck, *Futuro pasado*, pp. 186*ss*.

[16] Algunos estudios antropológicos han mostrado que la «dosis de novedad» [*quantum innovationis*] que nuestra mente y nuestros sentidos son capaces de asimilar es limitada: Joan Lluís Palos, y Diana Carrió-Invernizzi, «El estatuto de la imagen en la Edad Moderna», en ídem, eds., *La historia imaginada. Construcciones visuales del pasado en la Edad Moderna*, Madrid, Centro de Estudios de la Europa Hispánica, 2008, p. 18.

que la caracterización de algo como *nuevo* supone siempre una desviación respecto de las expectativas del observador en un contexto dado (lo nuevo, en historia, equivale a la epifanía del acontecimiento, es decir, a la irrupción súbita de lo insólito, de lo inesperado, en la secuencia de lo acostumbrado), las transformaciones que llevan el sello de la novedad suponen estructuras semánticas y temporales previas sobre las cuales aparecen elementos imprevisibles que no encajan del todo en ese marco de comprensión, compuesto de experiencias y expectativas (un marco que, pese a todo, es el que da sentido a las cambios sobrevenidos).[17]

De modo que la captación del cambio conceptual no es —como pudiera pensarse ingenuamente— una mera constatación empírica de las transformaciones sufridas por los conceptos en algún momento del pasado, sino que depende en alto grado tanto de la reconstrucción de las redes semánticas imperantes en el periodo bajo estudio como de los instrumentos utilizados más tarde para aprehender dichas transformaciones (instrumentos que tampoco escapan a la historia, puesto que han sido forjados en contextos, lugares y circunstancias cognoscitivas dadas). El cambio, en suma, no es un simple dato objetivo que viene dado por «lo que sucede en el mundo» —o por lo que en cierto momento sucedió—, sino que más bien es moldeado de acuerdo con nuestras perspectivas, interpretaciones y representaciones cambiantes de aquellos sucesos, ocurrencias y discursos (incluyendo las concepciones subyacentes de la temporalidad que enmarcan dichas perspectivas).

Vistas así las cosas, una gran parte del cambio histórico distaría de ser un reflejo pasivo de la sucesión de *res gestae* y pasaría a ser un efecto dinámico construido no solo por la relación —ella misma cambiante— entre presentes y pasados, sino también producido y amplificado por las técnicas retóricas y los tropos de los artífices de las *historiae rerum gestarum* (que siempre escriben en presente, aunque sus escritos vayan a su vez irremisiblemente hundiéndose poco a poco en el pasado). Más que una característica inmanente del «pasado *en sí*», el cambio sería pues una resultante de la *representación* historiográfica de ese pasado.[18]

Puesto que el pasado, como realidad factual, se ha desvanecido para siempre, toda interpretación historiográfica en cierto modo recrea, reconstruye a partir de las fuentes una representación de las experiencias acontecidas y, en este sentido, se sirve de armas literarias no muy diferentes a las de la ficción. Al historiador le es necesario «fingir» realidades históricas desapa-

[17] Niklas Luhmann, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1994, p. 216 (trad. esp.: *La ciencia de la sociedad*, trad. de S. Pappe, B. Erker y L.F. Segura, Barcelona/Ciudad de México, Anthropos-Universidad Iberoamericana, 1996); Elke Weick, *Zeit, Wandel und Transformation. Elemente einer post-modernen Theorie der Transformation*, Múnich, Rainer Hampp, 1998. Sobre la cuestión del acontecimiento como percepción de un cambio véase también Krzysztof Pomian, *L´ordre du temps*, París, Gallimard, 1984, pp. 16*ss*.

[18] Ankersmit, *Meaning, Truth and Reference in Historical Representation*.

recidas produciendo retóricamente efectos de sentido; entre ellos, aquellos efectos que destacan lo que hay de tradicional o de innovador en los sucesos, situaciones o estructuras que inserta en su relato; con tal objeto, el historiador se ve obligado a servirse de «ficciones perspectivistas», de recursos poéticos y de tropos.[19]

Esto no quiere decir, desde luego, que la historiografía sea un mero artificio literario, carente de toda ligazón o dependencia con las realidades desvanecidas del pasado. Como señaló hace años Chris Lorenz, criticando el «narrativismo metafórico» de Hayden White y Frank Ankersmit, el trabajo del profesional de la historia no se reduce a la redacción más o menos inspirada e imaginativa de textos historiográficos. El trabajo de investigación que precede a dicha escritura y el control intersubjetivo posterior por parte de la comunidad de historiadores sobre el valor de *verdad* de los hechos o procesos históricos analizados son prácticas disciplinares que —aunque «la verdad» no sea ya lo que solía ser— fijan límites más o menos estrechos a la imaginación historiográfica.[20] Bastará recordar en este punto que R. Koselleck, el mismo autor que, como acabamos de ver, reconocía paladinamente que el historiador se sirve de ficciones y efectos literarios de puesta en perspectiva, enfatizó varias veces a lo largo de su obra lo que llamó el «derecho de veto» de las fuentes.[21]

Tales recursos y estrategias retóricas, sin duda imprescindibles en cualquier rama de escritura de la historia, resultan particularmente relevantes en el caso de la historia intelectual. Pues, naturalmente, dependiendo del prisma categorial y de los esquemas narrativos de que se sirva, el historiador del pensamiento ve y describe unas cosas u otras. Las lentes y figuras retóricas utilizadas permiten no solo proponer múltiples interpretaciones de ciertas figuras canónicas del pensamiento,[22] sino trazar vínculos entre autores o formaciones intelectuales del pasado —filiaciones y cambios de rumbo; genealogías, superposiciones, antagonismos, puntos de ruptura y líneas de continuidad—, componiendo de ese modo auténticas identidades narrativas. Así, por referirme a algunas etiquetas historiográficas asociadas a historiadores bien conocidos de la teoría política, podríamos analizar los instrumentos heurísticos y los dispositivos lógicos que subyacen al «individualismo posesivo» de Macpherson, al «humanismo cívico» o al «republicanismo clásico» de Pocock y de Skinner, a la «cultura política de la generalidad» de Rosanva-

[19] Koselleck, *Futuro pasado*, p. 270-271. Hayden White, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, Ciudad de México, FCE, 1992.

[20] Chris Lorenz, «Can Histories be True? Narrativism, Positivism, and the "Metaphorical Turn"», *History and Theory* 37/3 (1998), pp. 309-329.

[21] Cf., por ejemplo, Koselleck, *Futuro pasado*, p. 201.

[22] Multiplicidad de interpretaciones rivales que para MacIntyre constituyen un síntoma de la grave crisis epistemológica de la sociedad moderna: Alisdair MacIntyre, «Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science», *The Monist* 60/4 (1977), p. 458.

llon, etc. Algunos de estos autores han mostrado convincentemente, por otra parte, que, si seguimos una metodología inadecuada, la percepción de las secuencias, influencias y corrientes intelectuales puede resultar muy distorsionada, dando lugar a ilusiones de continuidad retrospectivas (por ejemplo, a genealogías apócrifas o a falsas anticipaciones y prolepsis).[23]

En todo caso, y sin que su uso implique necesariamente incurrir en tales errores, el historiador intelectual tiene a su disposición un rico vocabulario para representar el cambio y acentuar rupturas y continuidades. Las impresiones de ruptura o de continuidad son producidas narrativamente por medio de diversos recursos literarios. Entre estos, los historiadores del pensamiento político somos particularmente aficionados a ciertas imágenes y tropos que se han vuelto lugares comunes en la jerga gremial. «Cuestión perenne» (*perennial problem*), «corriente» o «línea de pensamiento», «hilo conductor» son —o eran hasta hace poco— expresiones estereotipadas para enfatizar la continuidad de un problema, continuidad que se expresa también a través de metáforas lexicalizadas —que han dejado de percibirse como tales— tan habituales como *filo rosso* o *leitmotiv*. Muchas de esas metáforas historiográficas —como la del río o el camino que casi invariablemente desemboca en el presente— comportan toda una teleología de fondo.

Por otro lado, cuando tratamos de subrayar momentos de ruptura o discontinuidad utilizamos metáforas como parteaguas (*watershed*), hito (*landmark*), jalón (*milestone*), quiebra, giro o punto de inflexión (*turning point*); también otras expresiones aún más rotundas, como cuando señalamos que tal texto o tal acontecimiento supuso una «ruptura epistemológica», que representó «el fin de un mundo», que marcó «un antes y un después», o que tras él «ya nada sería igual».[24] E incluso en ocasiones recurrimos a expresiones tan contundentes como *tabula rasa*, *ex nihilo*, *a radice*, *ex novo*, desde cero (*from scratch*), y otras similares para resaltar situaciones o momentos de creación absoluta, en las que algo parece surgir de la nada.[25]

No es raro que la retórica académica abuse de este tipo de expresiones. Puesto que todo escrito en el que se ofrecen los resultados de una investigación —desde un modesto artículo hasta una sesuda monografía— se presenta generalmente como una contribución relevante al desarrollo del saber, sus autores tienden a enfatizar los aspectos innovadores, subrayando el conocimiento nuevo que su aportación viene a añadir al acervo científico en el campo

[23] Skinner, «Meaning and Understanding in the History of Ideas».

[24] En el mundo anglófono se usan también otras expresiones, algunas de ellas muy recientes (*game-changer, ground-breaking, cutting-edge*), que enfatizan la innovación o la capacidad para introducir nuevos factores que cambian radicalmente el planteamiento de un problema. También es muy común la metáfora del despegue (*take-off*), que los trabajos de W. Rostow popularizaron en los años sesenta en la historia económica.

[25] Peter Burke, «Introduction: Concepts of Continuity and Change in History», en ídem, ed., *The New Cambridge Modern History: Companion volume*, Cambridge, CUP, 1979, cap. 1, pp. 9-10.

de que se trate. En ese contexto, no es infrecuente que los científicos exageren la novedad de sus descubrimientos y propuestas. Su trabajo no se limitaría a llenar una laguna, a corregir la visión dominante de un determinado tema, o a proponer una interpretación alternativa de un fenómeno ya conocido, sino que con cierta frecuencia el autor se esfuerza en persuadir a los lectores de que su investigación o su enfoque supone un cuestionamiento sustancial de todas las aproximaciones anteriores a ese mismo objeto de estudio.

El discurso de la innovación presenta algunas características especiales en el campo de la historia intelectual. En este terreno esta retórica puede aplicarse por partida doble: no solo para enfatizar la novedad de las aportaciones de quien escribe, sino también para señalar rupturas drásticas producidas por otros en las corrientes de pensamiento del pasado. Y, por supuesto, ambas dimensiones se superponen cuando el historiador del pensamiento pretende haber descubierto un importante autor, texto, hecho, idea o momento crucial en el pasado que supondría un genuino punto de origen o cambio de época, pero que por una razón u otra habría pasado inadvertido y permanecido oculto hasta que el autor del trabajo logró sacarlo a la luz.[26]

¿Ruptura o continuidad?

Durante siglos, la narrativa histórica clásica acostumbró a representar el tiempo histórico por medio de un relato que articulaba, como si se tratara de algo continuo, una larga serie de discontinuidades.[27] Pese a su insistencia en el peculiar espíritu de cada época (*Zeitgeist*), la revolución cultural historicista de los siglos XVIII y XIX no alteró en esencia este esquema básico de continuidad en la discontinuidad. La(s) filosofía(s) de la historia ofrecía(n) el hilo o marco general en el que se ensartaban todas las historias de épocas y sucesos particulares como las cuentas de un collar. Todas esas historias con minúscula podían integrarse en la omniabarcante Historia con mayúscula. Las periodizaciones al uso recortaban segmentos cronológicos como etapas de una ininterrumpida metamorfosis en la que no habría verdaderos hiatos. El tiempo histórico, aunque escindido en fragmentos discretos, se imaginaba en lo fundamental como un *continuum*. La historia se pensaba y se escribía como una vasta interconexión de hechos, acciones humanas y procesos sólo aparentemente inconexos.

[26] Un ejemplo de este tipo de obras, muchas de las cuales de manera característica aspiran a descubrir el «verdadero» origen del mundo moderno, podría ser el libro de Stephen Greenblatt, *El giro. De cómo un manuscrito olvidado contribuyó a crear el mundo moderno*, Barcelona, Crítica, 2012. Más recientemente, Sylvain Piron ha sostenido que las raíces del Antropoceno hay que buscarlas nada menos que en la Edad Media cristiana: *L'Occupation du monde*, Bruselas, Zones Sensibles, 2018.

[27] François Furet, *Faire de l'histore*, París, Gallimard, 1976, v. I, p. 54.

La necesidad de mantener contra viento y marea la identidad amenazada del sujeto —ya sea individual o colectivo— en los graves trances personales o colectivos está probablemente detrás de ese empeño por mostrar alguna clase de permanencia o estabilidad de fondo incluso en medio de desgarradoras rupturas.[28] ¿Acaso no podemos conjeturar una lógica compensatoria de este tipo en el hecho comprobado de que los revolucionarios de distintas épocas han cubierto muy a menudo sus acciones más disruptivas bajo el pudoroso manto de la tradición?[29] Al fin y a la postre, puesto que en la existencia de cualquier sujeto suelen alternarse elementos de conservación y de renovación, la opción por enfatizar unos u otros factores, dimensiones o fases está siempre abierta para quien describe retrospectivamente el curso de un largo proceso histórico (o las peripecias biográficas de un personaje). Sin que eso suponga afirmar la arbitrariedad de esas descripciones, me parece innegable que la ponderación del cambio y de la permanencia —e incluso el trazado de la trayectoria— es en buena medida una cuestión de perspectiva. El foco, la escala y la proporción, junto con la retórica utilizada, cuentan mucho a la hora de señalar determinadas continuidades y de concederles preeminencia sobre las rupturas (o viceversa).

Pese a su tosquedad, la oposición ruptura/continuidad (dos categorías o formas del pensamiento intuitivas, seguramente insoslayables) parece ejercer asimismo una extraña fascinación sobre los historiadores intelectuales.

[28] Gadamer ha insistido, tanto en el plano de la estética como en el fenomenológico (siguiendo en este caso a Husserl), en que la «pretensión de continuidad» caracteriza la autocomprensión de la vida humana, también en lo que se refiere a la más inmediata temporalidad existencial; algo muy semejante sucede en el plano colectivo, de modo que incluso el poeta más inspirado o el inventor más genial están insertos en redes y tradiciones que les trascienden, de las cuales proviene una parte importante de su creatividad (Gadamer, *Verdad y Método*, pp. 107*ss.*, 137*ss.*, 166-167, 180, 309. Hablando de la originalidad de los poetas y del papel fundamental de la tradición, T. S. Eliot sostuvo muchos años antes opiniones muy semejantes: véase su clásico ensayo «Tradition and the Individual Talent» [1919], en T. S. Eliot, *Selected Essays*, Londres, Faber and Faber, 1951 (3.ª ed.), pp. 13-22.

[29] Al separarse sus países de España, algunos criollos hispanoamericanos trataron de enlazar con el lejano pasado precolombino, presentando la independencia de las jóvenes repúblicas como el reverso de la conquista: una vez más, la ruptura parecía obedecer a un imperativo de continuidad. Rebecca Earle, *The Return of the Native: Indians and Myth-Making in Spanish America, 1810-1930*, Durham, NC/Londres, Duke University Press, 2008. También los liberales peninsulares imaginaron el naciente constitucionalismo como un retorno a las antiguas libertades hispanas: Javier Fernández-Sebastián, «A Distorting Mirror: The Sixteenth Century in the Historical Imagination of the First Hispanic Liberals», *History of European Ideas* 41/2 (2014), pp. 166-175. Algo parecido sucedió en otros muchos momentos y lugares, desde la Alemania del Estado nacional unificado de 1871 (Dieter Langewiesche, «¿Qué quiere decir "inventar la nación"? La historia nacional como artefacto o La interpretación de la historia como lucha por el poder», en Jesús Millán y María Cruz Romeo, eds., *La época del Estado-nación en Europa*, Valencia, Universitat de València, 2012, pp. 52-53 y 57) hasta la proclamación de la República en China tras el ocaso del Imperio (Jörn Rüsen, «Tradition: A Principle of Historical Sense-Generation and its Logic and Effect in Historical Culture», *History and Theory* 51/4, (2012), pp. 48-49).

De hecho, en la historia del pensamiento las posiciones han oscilado entre ambos extremos. Mientras que para algunos autores el foco de la historia intelectual debería ponerse en la novedad, en las rupturas y discontinuidades, otros han sostenido la existencia de una línea evolutiva más o menos continua y sin grandes sobresaltos, o incluso de un zócalo rocoso de cuestiones perennes. Tal vez la expresión más sucinta y lapidaria de esta última posición la encontramos en la manoseada frase de Whitehead según la cual «la tradición filosófica europea» consistiría en esencia en «una serie de notas a pie de página [a la obra] de Platón».[30]

Todos sabemos que, en las últimas décadas, entre los practicantes de la historia intelectual, el péndulo se ha desplazado hacia el lado de la ruptura (si bien al mismo tiempo suele reconocerse que en dicha materia no hay cortes netos, ni saltos en el vacío). El primer cuestionamiento de la vieja concepción del pasado como una especie de presente prolongado hacia atrás (y la primera cuña en la visión meramente incrementalista del conocimiento), vino de la mano del historicismo. Sin embargo, como he sugerido en el párrafo anterior, bastantes historiadores del pensamiento, de la filosofía y de la ciencia, siguieron encarando su objeto de estudio presuponiendo una esencial similitud de fondo entre las cuestiones planteadas en diferentes épocas.

En cualquier caso, poco a poco y desde hace aproximadamente medio siglo el énfasis en la discontinuidad de las sucesivas epistemes (por utilizar el término de Foucault)[31] o en los cambios de paradigma (para retomar la célebre fórmula de Kuhn)[32] ha terminado por imponerse en los ambientes académicos de manera abrumadora. La llamada Escuela de Cambridge, en especial los trabajos de Quentin Skinner, han puesto de relieve la discontinuidad entre distintos momentos del pasado (así lo hizo también, si bien de manera más sofisticada y matizada, la semántica histórica de Koselleck), y hoy día apenas es posible encontrar historiadores del pensamiento político que no estén dispuestos a admitir de buen grado que la lucha contra el anacronismo entre unas épocas y otras —y, con ella, lo que podríamos llamar el respeto al «principio de irretroactividad conceptual»— es la mínima cautela exigible a un historiador. Así las cosas, parece evidente que los marcos intelectivos han cambiado profundamente a lo largo del tiempo, y para entender

[30] Alfred North Whitehead, *Process and Reality*, Nueva York, Free Press, 1979, p. 39. La misma fórmula ha sido aplicada a la obra de Aristóteles: Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism*, p. 146.

[31] Michel Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* (1966), París, Gallimard, 1976. Trad. esp.: *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, trad. de E.C. Frost, Ciudad de México, Siglo XXI, 1999 (1.ª edición de 1968).

[32] Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1962. Trad. cast.: *La estructura de las revoluciones científicas*, trad. de A. Contín, Ciudad de México, FCE, 1971.

los mundos pretéritos es preciso *recuperar*, *explicar*, *comprender*, *interpretar*, *traducir* o *representar*[33] no solo significados que hoy nos resultan opacos y enigmáticos, sino enteros sistemas de pensamiento y de valoración perdidos, totalmente ajenos a los actuales.[34]

Ahora bien, ¿estamos obligados a elegir entre dos modelos exclusivos y excluyentes, el primero basado en la continuidad y el otro en la ruptura? ¿*Tertium non datur*?

Mi respuesta a esta cuestión es que, gracias a la hermenéutica gadameriana, a la semántica histórica koselleckiana y a algunas reflexiones metodológicas de autores como Skinner o Pocock,[35] es perfectamente concebible un género de historia que no nos obligue a escoger un solo plato de ese estrecho menú de tan solo dos opciones.[36]

Ciertamente, todo relato histórico presupone una serie de cambios *en la continuidad*: para construir una narración debe haber algo que persista a través de los cambios.[37] Y el efecto literario de ese *algo* que permanece y cambia a la vez puede lograrse narrativamente con tentadora facilidad proyectando algunos rasgos de la situación actual hacia el pasado. En el caso de la historia intelectual, es muy frecuente que el historiador reúna unas cuantas notas sémicas percibidas como esenciales de un determinado concepto, las proyecte hacia el pasado y presente luego dichas notas como el «núcleo

[33] Cada uno de estos verbos implica una serie de objetivos, métodos y operaciones historiográficas muy diferentes: Ankersmit, *Historia y tropología*, pp. 191*ss*.

[34] En su Introducción metodológica al *GG* (§ 1.3 y 2.2), Koselleck se refirió a la necesidad de «traducir» o «retraducir» algunos conceptos fundamentales del pasado para de ese modo hacer accesibles sus viejos significados a «nuestra comprensión lingüística actual» (Koselleck. «Einleitung», *GG*, v. I, pp. xiii-xxvii). Versión en español en Fernández Torres, «Un texto fundacional de Reinhart Koselleck».

[35] John G. A. Pocock, «Time, Institutions and Action: An Essay on Traditions and their Understanding» (1968), en *Political Thought and History. Essays on Theory and Method*, Cambridge, CUP, 2009, pp. 187-216. Trad. cast.: «Tiempo, instituciones y acción: Un ensayo sobre las tradiciones y su comprensión», en ídem, *Pensamiento político e historia. Ensayos sobre teoría y método*, trad. de S. Chaparro, Madrid, Akal, 2011, pp. 199-228.

[36] Claudio Ingerflom, «Régime impérial/régime soviétique: ni rupture ni continuité», *Espaces Temps*, 84-86 (2004), pp. 226-238. Apoyándose en Gadamer, Ricœur y Koselleck, Ingerflom impugna las categorías de ruptura y continuidad como herramientas heurísticas adecuadas para analizar el régimen soviético. Véase también en la misma revista *Espaces Temps* (n. 82-83, 2003) el dossier «Continu/Discontinu. Puissances et impuissances d'un couple». Para la historia intelectual de Iberoamérica en el siglo XIX véanse las sensatas reflexiones de E. Palti, quien aboga por un replanteamiento de la disyuntiva continuidad-ruptura, una cuestión mal planteada (Palti, ¿Las ideas fuera de lugar?, pp. 27-33).

[37] Lemon, «Continuity, Difference, and Change», en ídem, *The Discipline of History and the History of Thought*, pp. 54-55. Desde la perspectiva de la narrativa histórico-política clásica, véase, por ejemplo, la configuración de grupos y actores colectivos de los tiempos de la Revolución francesa en la pluma de tres historiadores, A. de Lamartine, J. Michelet y L. Blanc: Ann Rigney, *The Rhetoric of Historical Representation. Three Narrative Histories of the French Revolution*, Cambridge, CUP, 1990, cap. 3, pp. 103-136.

semántico» transtemporal del concepto en cuestión (algo parecido suele suceder cuando las pautas de un cierto tipo de lenguaje o ideología moderna se retrotraen a épocas remotas).[38]

Si bien parece indudable que algunos grandes acontecimientos colectivos tienen la capacidad de «romper el tiempo», esto es, de transformar profundamente el pasado —o, más exactamente, de modificar el sentido y la relevancia otorgada por sus intérpretes a ciertos hechos, ideas o procesos del pasado[39]—, la retroyección de los conceptos de una época a tiempos anteriores genera una continuidad ficticia y, según creo, es una fuente de grandes errores y distorsiones. En efecto, al aparecer un nuevo concepto y atribuirle una suerte de árbol genealógico de antecesores, tendemos a pensar en la supuesta evolución de un improbable núcleo semántico que, a través de mil avatares, atraviesa los tiempos y las generaciones. Pero normalmente tal núcleo invariante no existe en el largo plazo: es simplemente una ilusión retrospectiva que contribuye a la reificación del concepto en cuestión y a su atribución ilegítima a las gentes del pasado.

A mi juicio, una de las tareas más espinosas, necesarias y urgentes en historia intelectual es desactivar este endiablado mecanismo que produce sin cesar espejismos conceptuales y trampantojos que resulta extremadamente difícil disipar.[40] Una elemental regla heurística que nos pone en guarda contra esa clase de inadvertidas retroyecciones es muy simple, y podríamos enunciarla del siguiente modo: a medida que el historiador se remonta en el tiempo y se adentra en el pasado, en lugar de re-pensar los conceptos

[38] En el libro citado en la nota anterior, Rigney ha mostrado que algunos historiadores decimonónicos de la Revolución francesa proyectaron sistemáticamente sus anhelos e ideales políticos hacia el pasado: ibíd., pp. 175-176.

[39] Esa es una de las razones por las cuales volvemos una y otra vez sobre el pasado y estamos obligados a reescribirlo periódicamente desde los horizontes cambiantes de una serie de presentes constantemente renovados. Véase un inteligente artículo periodístico sobre esta cuestión, aplicado a la literatura: Javier Cercas, «El pasado cambiante», *El País Semanal*, 23 de noviembre de 2013, p. 6. Al fin y al cabo, miramos los procesos desde el extremo final de una cadena de acontecimientos e interpretaciones que se hace remontar a un tiempo más o menos remoto: «Lo que enlaza los dos extremos de la cadena», observa Prickett, «es una particular idea de tradición según la cual lo nuevo, lo verdaderamente nuevo, cambia todo lo anterior para establecer, si no una "nueva" tradición, al menos una nueva versión de una tradición ya existente» (Stephen Prickett, *Modernity and the Reinvention of Tradition. Backing into the Future*, Cambridge, CUP, 2009, p. 224). En este sentido, «el pasado resulta alterado por el presente en la misma medida que el presente es dirigido por el pasado» (Eliot, «Tradition and the Individual Talent»).

[40] Como ha argumentado Wineburg, revestir al pasado con los significados de quien se vuelve hacia un tiempo anterior al suyo es algo completamente natural. Gracias a la educación en el pensamiento histórico, sin embargo, podemos llegar a darnos cuenta —con esfuerzo— de la ingenuidad sobre la que descansa nuestro presentismo y contrarrestar así el narcisismo epistemológico que aquella actitud conlleva: Wineburg, *Historical Thinking and Other Unnatural Acts*, pp. 3-27.

actuales, tendría que des-pensarlos.[41] (Una exposición algo más pormenorizada de este problema en el capítulo III, pp. 86-92).

La historia de los conceptos, que puede ser vista como una propedéutica de la teoría de la historia,[42] permite comprobar que ciertas palabras del vocabulario político y social que con el tiempo llegarán a ser muy importantes y grávidas de significación cargaron en sus fases tempranas contenidos semánticos sumamente livianos y difusos (pensemos, por ejemplo, en los usos fluctuantes de la vieja palabra *Estado* o de la recién acuñada *liberalismo* en las primeras décadas del siglo XIX). Y, lo que es más interesante, permite observar cómo ese cuasi-vacío conceptual de su fase incipiente se va llenando poco a poco de contenidos —incluyendo a menudo la forja de una genealogía conceptual por medio de la historización apócrifa de tales términos— hasta cobrar un espesor temporal y densidad sémica que con el tiempo llevará a esos conceptos a ocupar posiciones preeminentes en las constelaciones semánticas de la modernidad política.

Tradición y modernidad

Desde hace más de medio siglo, las teorías de la modernización nos han acostumbrado a un agudo contraste entre sociedades tradicionales y sociedades modernas, según el cual las primeras (localistas, estacionarias, atrasadas) han de transformarse teleológicamente en sociedades del segundo tipo (globales, dinámicas, avanzadas). Esta grosera dicotomía, muy utilizada en historia y en ciencias sociales y que con el tiempo ha llegado a consagrarse casi como una evidencia, procede en último término del propio discurso autocelebratorio de la modernidad, y, en algunos casos roza la caricatura. «Sociedades tradicionales» y «sociedades modernas» serían dos realidades antagónicas, casi sin puntos de contacto entre sí. Como ha observado Latour, «la idea de una repetición idéntica del pasado y la de una ruptura radical con todo el pasado son dos resultados de una misma concepción del tiempo».[43] Basándose en esa concepción «moderna» —yo diría, insensatamente moderna— de la temporalidad, historiadores, sociólogos y otros estudiosos forjaron el modelo estilizado de la llamada «sociedad tradicional» como la contrafi-

[41] Owen Barfield, *Salvar las apariencias. Un estudio sobre la idolatría*, Gerona, Atalanta, 2015, pp. 131 y 133.

[42] Koselleck, *Futuro Pasado*, p. 334.

[43] Latour, *Nunca fuimos modernos*, p. 114. En su crítica a otras dicotomías características de la modernidad, Latour sugiere que la temporalidad moderna comporta una asimetría estructural entre naturaleza/pasado e historia/futuro, donde el pasado es equiparado con la confusión originaria entre las cosas naturales y las artificiales, en tanto que el futuro es elevado a la condición hegemónica de un tiempo clarividente capaz de distinguir científicamente por fin lo cultural de lo natural (ibíd., p. 107).

gura de una no menos idealizada «sociedad moderna» (disfrazada pudorosamente a veces bajo el marbete «sociedad post-tradicional») que vendría a sustituir a aquella a través de una serie de etapas de desarrollo. Pese a esa posibilidad abierta de transitar entre uno y otro estado, dentro de este esquema bipolar la tradición muy a menudo es presentada como lo que apenas cambia, lo que permanece invariable, lo retardatario, lo residual.[44] También a veces como una fatalidad a la que quienes tienen la desgracia de vivir en ese tipo de sociedades estarían amarrados sin poderlo evitar (obligados a permanecer por un tiempo más o menos largo en «la sala de espera de la historia»).[45]

Aunque la dicotomía tradición/modernidad como herramienta heurística para el estudio del cambio social, entendido como un proceso lineal, unidireccional, fue ya cuestionada y objetada con buenas razones desde finales de los sesenta[46] y lo ha seguido siendo hasta nuestros días —estudios postcoloniales, teorías de las múltiples modernidades, etc.—, lo cierto es que sigue teniendo su utilidad y tal vez por eso sigue estando presente por doquier en la literatura histórica, sociológica y politológica.[47]

Hace tres décadas, Eric Hobsbawm y Terence Ranger publicaron un afamado libro cuyo título provocador se convertiría enseguida en frase de moda, pero sobre todo en fórmula historiográfica remedada por numerosos historiadores.[48] Aquella aproximación constructivista a las tradiciones se fi-

[44] También como un tiempo casi inmóvil ligado a la cotidianeidad, en el que imperaría la rutina y no quedaría ningún resquicio para la novedad: Fernand Braudel, *Las estructuras de lo cotidiano: lo posible y lo imposible*, Madrid, Alianza, 1984. Una de las descripciones más impresionantes de la tradición como el tiempo inmóvil, universal e «intrahistórico», de las gentes sencillas la encontramos en el famoso ensayo de Miguel de Unamuno *La tradición eterna* (1895).

[45] Lo tradicional ha solido asociarse a lo popular, y lo moderno a las innovaciones ajenas a la cultura popular. Francesco Benigno, *Las palabras del tiempo. Un ideario para pensar históricamente*, Madrid, Cátedra, 2013, pp. 136-137. La referencia a la «sala de espera de la historia» es, por supuesto, de Dipesh Chakrabarty, *Provinzializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2008 (2ª ed.), p. 8.

[46] Joseph R. Gusfield, «Tradition and Modernity: Misplaced Polarities in the Study of Social Change». *The American Journal of Sociology*, 72/4 (1967), pp. 351-362. Shmuel Noah Eisenstadt, *Tradition, Change, and Modernity*, Nueva York, Wiley, 1973.

[47] También en la historia del derecho. Un historiador tan escrupuloso como A. Hespanha distingue dos bloques de categorías antagónicas que caracterizarían la antropología histórica del Antiguo Régimen confrontada con las sociedades modernas: orden (frente a confusión y homogeneidad), naturaleza (frente a artificio), razón (frente a voluntad), todo (frente a partes), esencia (frente a apariencia), etc. El sistema jurídico-conceptual tradicional incluiría también nociones positivamente connotadas como estabilidad (vs progreso), honra (vs riqueza), deberes (vs derechos) y comunidad (vs individuo). António Manuel Hespanha, «O direito e a imaginação antropológica da cultura europeia do início da era moderna», *Revista de Historia das Ideias*, vol. 33 (2012), pp. 81-100, especialmente pp. 95 y 97. Véase también, desde un punto de vista comparatista entre diversas tradiciones jurídicas, los ensayos reunidos por Pierre Legrand y Roderick Munday, eds., *Comparative Legal Studies: Traditions and Transitions*, Cambridge, CUP, 2003.

[48] Hobsbawm y Ranger, eds., *The Invention of Tradition*; trad. cast.: *La invención de la tradición*.

jaba casi exclusivamente en lo que aquellas tenían de inventadas: se trataba de una materia ampliamente manipulable por determinados sectores de las élites interesados en inculcar en la población ciertas normas y valores. La inculcación de dichas normas pasaría por la creación *ex profeso* de un sentido ficticio de continuidad con el pasado. Este dispositivo de invención, orientado a la emulación y repetición de lo supuestamente transmitido, se activaría con singular eficacia en épocas de grandes cambios y rápidas transformaciones sociales, como lo fueron los inicios de la modernidad.[49]

Después de un periodo de fulgurante éxito historiográfico del enfoque hobsbawmiano, hace algunos años las críticas empezaron a aflorar y terminaron por sobrepujar a las alabanzas. A comienzos de este siglo, la rehabilitación del estudio de las tradiciones auténticas, «no inventadas», tuvo indudablemente uno de sus hitos en el libro colectivo titulado *Questions of Tradition* (2004). Uno de sus editores, Mark Phillips, se preguntaba en la Introducción a este volumen precisamente por aquellas otras tradiciones genuinas, y tomaba distancia de la afortunada fórmula de Hobsbawm.[50] No pocos autores recuerdan ahora que la tradición tiene dos caras: una, ontológica, referida a los contenidos que se transmiten, que enfatiza la continuidad;[51] la otra, metodológica, realza el cambio y se refiere al proceso de transmisión y a las transformaciones que lo hacen posible.[52] Al fin y al cabo vivimos insertos en redes de significa-

[49] Esta aproximación se ha mostrado especialmente fecunda para el estudio de los orígenes culturales de los nacionalismos (especialmente al coincidir su publicación con el no menos influyente libro de Anderson, *Imagined Communities*).

[50] Mark S. Phillips, «What is Tradition when it is not «Invented»? A Historiographical Introduction», en Mark S. Phillips y Gordon Schochet, eds., *Questions of Tradition*, Toronto, University of Toronto Press, 2004, p. 5. Una breve referencia al concepto de tradición y su transferencia desde el derecho a la religión y de ahí a la cultura en general en Prickett, *Modernity* ..., p. 28; véase también James Alexander, «Three Rival Views of Tradition (Arendt, Oakeshott and MacIntyre)», *Journal of the Philosophy of History* 6 (2012), p. 21.

[51] Pocock define la tradición como «un conjunto de usos presentes y la presunción de su continuidad indefinida» (*Political Thought and History*, p. 202).

[52] Philippe Simay, «El tiempo de las tradiciones. Antropología e historicidad», en Christian Delacroix, François Dosse y Patrick García, eds., *Historicidades*, Buenos Aires, Waldhuter, 2010, p. 314; Hangsheng Zheng, «On Modernity's Changes to "Tradition": A Sociological Perspective», *History and Theory* 51/4 (2012), pp. 106-107. Frente a la idea de la tradición como un legado que uno se limita a recibir de sus antepasados y a trasladar mecánicamente a sus descendientes, se alza una concepción alternativa que pone el acento en el dinamismo activista que implica todo proceso de transmisión. Una cosa es la tradición entendida como un conjunto de contenidos fijos que perduran en el tiempo, y otra muy distinta es entenderla como el movimiento complejo de transformación y permanente actualización de esos contenidos, sin el cual la tradición se bloquea y no tarda en morir. En este último sentido, a la tradición solo se accedería con gran esfuerzo y habría de ser renovada constantemente. «Lo que heredaste de tus padres, conquístalo para poseerlo», aconsejaba Goethe. A este respecto observa MacIntyre que las «tradiciones vivas» son aquellas que «progresa[n] gracias a sus disputas y conflictos internos» (Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 2004, pp. 275 y 319). Solo cuando una tradición se esclerotiza y pierde su vigencia se transforma propiamente en pasado (Michel de Certeau. *La*

dos y tradiciones —empezando por la lengua, la tradición por excelencia— que, entre otras cosas, posibilitan el progreso: «quizá los dioses puedan prescindir olímpicamente de las tradiciones; los seres humanos, no».[53] Es más: como gustan de recalcar diversos antropólogos, puesto que «las personas se constituyen a sí mismas dentro de ciertas tradiciones culturales», pudiéramos decir —ha sugerido M. Sahlins citando a C. Geertz y a M. Mead— que no existe «naturaleza humana» independiente de la cultura; o, dicho de otro modo, que la verdadera «naturaleza humana» es la tradición, lo que es tanto como subrayar su enorme plasticidad.[54]

Esta voluntad de rehabilitar la tradición, que en sí misma no tiene sesgo político alguno, ha podido sin embargo buscar inspiración y argumentos en la obra de diversos políticos y teóricos liberal-conservadores de los últimos dos siglos, comenzando por Edmund Burke y su célebre alegato contra la Revolución francesa en nombre del *prejudice* y la *prescription*. Autores de talante conservador como Alexis de Tocqueville, Raymond Aron, Michael Oakeshott, Alexander Solzhenitsyn, Alasdair MacIntyre y Charles Taylor, cada cual a su modo, han encarecido las virtudes de la tradición, al menos de ciertos aspectos de la misma.[55] Algunos de estos autores —desde un punto de vista más político o más académico— señalan que a la postre es la tradición la que mantiene y fortalece los sistemas de creencias y los vínculos sociales que aseguran un mínimo de estabilidad y cohesión social.[56] Incluso las disciplinas científicas —historia incluida— y los protocolos a ellas asociados

Fable mystique, París, Gallimard, 1982, p. 41, cit. François Hartog, *Croire en l'histoire*, París, Flammarion, 2013, p. 29). La célebre frase, atribuida a G. K. Chesterton, que reza «la tradición es la transmisión del fuego, no la adoración de las cenizas» recoge bien este énfasis en el dinamismo. El historiador de la ciencia H.-J. Rheinberger distingue cuidadosamente esos dos sentidos de tradición, como «movimiento de transmisión» y como «perduración de algo que se ha heredado»: Rheinberger, *On Historicizing Epistemology*, p. 75. Jerzy Szacki hila más fino y distingue tres concepciones de la tradición, a las que califica de *procesual*, *objetiva* y *subjetiva*. Mientras que la primera, la procesual, concibe la tradición esencialmente como un proceso de transmisión, la segunda la entiende como un legado y la tercera como la recepción/evaluación de ese legado: Jerzy Szacki, *Tradycja*, Varsovia, Panstwowe Wydawnictwo Naukowe, 1971, cit. Martin Krygier, «Law as Tradition», *Law and Philosophy* 5/2 (1986), pp. 237-262, pp. 255-256. Véase también, de este último autor, «Tipologia della Tradizione», *Intersezioni. Rivista di storia delle idee* 5 (1985), pp. 221-249.

[53] Javier Gomá Lanzón, «La costumbre de vivir», *El País-Babelia*, 11 de febrero de 2012.

[54] Marshall Sahlins, *The Western Illusion of Human Nature*, Chicago, Prickly Paradigm Press LLC, 2008, p. 123 (ed. en español: *La ilusión occidental de la naturaleza humana*, Ciudad de México, FCE, 2011, p. 110). Los debates sobre la existencia o no de algo llamado «naturaleza humana» se han reactivado en los últimos años como consecuencia del auge de corrientes como el posthumanismo, el transhumanismo y los llamamientos a superar el antropocentrismo.

[55] Véase, en esta línea, el libro de Daniel J. Mahoney, *The Conservative Foundations of the Liberal Order: Defending Democracy against its Modern Enemies and Immoderate Friends*, Wilmington, ISI Books, 2011.

[56] Gordon Schochet, «Tradition as Politics and the Politics of Tradition», en Phillips y Schochet, eds., *Questions of Tradition*, p. 302.

pueden considerarse tradiciones en sentido amplio: todo discurso historiográfico, por ejemplo, se inscribe en un esquema categorial dado y en una serie de prácticas consolidadas a través del tiempo.[57]

Si bien la modernidad ha ofrecido diversos sucedáneos para la tradición —la opinión pública y las ideologías serían probablemente los candidatos más plausibles para ocupar en las sociedades modernas el lugar de la tradición (pero enseguida veremos que no son incompatibles)[58]—, si entendemos la tradición *lato sensu* como la transmisión intergeneracional de elementos culturales (la misma noción de tradición ha conocido una larga serie histórica de reconceptualizaciones, pasando a grandes rasgos de una gama de significados religiosos a otra más secular), es obvio que resulta inconcebible cualquier forma compleja de convivencia humana, antigua o moderna, sin tradición. La Ilustración y la propia modernidad constituye un ejemplo de «tradición de la razón», y las ideologías y doctrinas políticas modernas pueden verse asimismo como formas de tradición.[59]

Jörn Rüsen ha sugerido recientemente que si nos tomásemos en serio la presunción académica de que toda tradición es, como quería Hobsbawm, una construcción interesada del pasado al servicio de intereses más o menos espurios del presente, ello supondría negar la función cultural de la tradición. Entender la tradición *tout court* como algo inventado equivale en el fondo a rechazar su capacidad para infundir en el espíritu humano un cierto orden dado de antemano.[60] Dicho de otra manera, lo que Rüsen plantea es que, si todas las tradiciones fuesen «inventadas» y no hubiera ninguna tradición «verdadera», la vida humana carecería de marcos relativamente estables para su desenvolvimiento.

Este autor distingue tres tipos de tradición: vigente o funcional (*functioning tradition*), reflexiva (*reflective tradition*) y latente (*dormant tradition*). La primera —quizá la acepción más común de la palabra— proporciona certezas y se mantiene activa y prestigiada, reforzando ciertas creencias socialmente aceptadas acerca del origen y la continuidad de algunos rasgos socioculturales a largo plazo. La segunda, la reflexiva, solo se manifiesta cuando la tradición empieza a tematizarse (como estamos haciendo en este trabajo) y su papel en la sociedad pasa a ser objeto de debate. La tercera, a la que califica de «durmiente», es una forma de tradición invisible, silenciosa, pero no

[57] Seth, *Subject Lessons*, pp. 97-98. El concepto de tradición —que desde esta perspectiva casi no se distingue del de práctica— es lo bastante elástico para que pueda ser aplicado, en este caso, bien a la historia como disciplina, bien a una subdisciplina como la historia del pensamiento político, o incluso a cualquiera de sus modalidades y de sus ramas, esto es, al conjunto de aquellos estudiosos que cultivan un enfoque particular para el estudio histórico del pensamiento.

[58] Schochet, «Tradition as Politics...», p. 296. Phillips, «What is Tradition...», p. 17.

[59] Phillips, «What is Tradition...», p. 7.

[60] Rüsen, «Tradition...», p. 49.

por ello menos eficaz a la hora de conformar ciertos elementos inconscientes de la cultura (probablemente su sentido no se aleja demasiado de lo que Gadamer llama prejuicio [*praeiudicium*], entendido como condición de la comprensión).[61]

Ex innovatio traditio

Mi propuesta es agregar una modalidad más a las tres planteadas por Rüsen. Se trataría de un tipo de tradiciones —en plural— peculiarmente modernas que tendrían más de un punto en común con las «tradiciones inventadas» de Hobsbawm, pero también considerables diferencias. Podríamos llamarlas *tradiciones electivas* y se situarían a medio camino entre los dos primeros tipos de la clasificación rüseniana (puesto que serían funcionales, y en ocasiones también reflexivas). Con ese nombre me refiero especialmente a aquellas tradiciones que los constructores de las grandes ideologías contemporáneas atribuyen a sus propios movimientos sociales o políticos, que aparecen así dotados de una prosapia histórica más o menos ilustre. Enseguida trataremos de especificar un poco más en qué consisten las *tradiciones electivas* (o *selectivas*). Pero antes tal vez merezca la pena disipar un malentendido en torno a la interacción entre modernidad y tradición.

El hábito de considerar tradición y modernidad como términos antagónicos ha ocultado el hecho paradójico de que es precisamente en la época moderna cuando las tradiciones han proliferado de manera inusitada, en particular en los dominios del pensamiento y las artes.[62] En efecto, en el nuevo tiempo inherentemente perspectivista de la modernidad, observó Koselleck, «con cada nuevo futuro surgen nuevos pasados».[63] A mediados del siglo XVIII, mientras Chladenius advertía que el observador siempre ve las cosas desde algún lugar determinado (*Sehepunckt*) y por tanto llega a la conclusión de que «narrar una cosa sin ningún punto de vista [...] es imposible», Voltaire, fuertemente comprometido con la propagación de las Luces, constataba que las disputas ideológicas —por ejemplo, entre *philosophes* y *antiphilosophes*— eran inseparables de los combates por la historia. Como hizo notar Meinecke, desde entonces «la lucha en torno de la significación del pasado histórico acompañó [...] a todas las luchas sobre la estructuración del porvenir».[64]

[61] Ibíd., p. 59. Gadamer, *Verdad y Método*, pp. 337*ss*. Uno de los aspectos de la reflexividad moderna sobre las tradiciones es la necesidad de justificar ideológicamente su validez (Geertz, *La interpretación de las culturas*, pp. 190-192). De ahí que, en el mundo moderno, incluso el tradicionalista «se historiza»: asumirse a sí mismo como tradicionalista supone en cierto modo renunciar a la creencia firme en la tradición en el sentido antiguo: Lowenthal, *El pasado es un país extraño*, pp. 514-516.

[62] En relación al arte escribe F. de Azúa: «Desde el Renacimiento, toda producción artística y toda empresa intelectual de cierto empaque debe inventar su propio pasado para encajarse en una tradición u otra» (entrada «Tradición», en Félix de Azúa, *Diccionario de las artes*, Barcelona, Planeta, 1995, p. 278).

[63] Koselleck, *historia/Historia*, p. 126. J. G. A. Pocock, «The Origins of Study of the Past: A Comparative Approach», *Comparative Studies in Society and History*, 4 (1961-1962), pp. 209-246, p. 213. En relación con esta asignación de (nuevos) pasados a los (nuevos) futuros y la posición de Hannah Arendt al respecto, véanse los comentarios de Hartog, *Croire en l'histoire*, pp. 251-252. Los conceptos machadianos de «tradición apócrifa» y de plasticidad del pasado pueden ser interesantes en este contexto: Antonio Machado, *Juan de Mairena*, ed. Antonio Fernández Ferrer, Madrid, Cátedra, 1986, vol. 1, pp. 101*ss*. Jorge Brioso, «Antonio Machado y la tradición apócrifa», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* (Universidad Complutense de Madrid), vol. 24 (2007), pp. 215-236, especialmente pp. 221-224. Sobre las posiciones de José Ortega y Gasset, Manuel Azaña y otros intelectuales españoles del siglo XX acerca de la tradición véase también Jorge Novella Suárez, «Retóricas de la tradición (de la España eterna a la España cívica)», Δαίμων. *Revista de Filosofía*, suplemento 2 (2008), 389-400.

El resultado de esa prolongada pugna perspectivista por el sentido de la historia ha sido una plétora de tradiciones alternativas. «Ninguna época de la humanidad», asevera Azúa, «había producido una tan notable cantidad de pasados simultáneos». La invención de tradiciones en el mundo moderno, añade este autor en su *Diccionario de las artes*, ha llegado a ser tan sistemática y acelerada que los dos términos, invención y tradición, casi se han convertido en sinónimos[65] (por cierto, es muy significativo que, contra lo que tal vez algunos pudieran llegar a pensar, a lo largo de la última centuria los usos del término *tradición* han más que cuatriplicado o quintuplicado a los del término *invención*, que parece batirse en retirada).[66]

Los comentarios de Koselleck, Meinecke y Azúa sobre este asunto apuntan a la misma conclusión, que no es otra que ver la modernidad como un venero inagotable de tradiciones.[67] La revolución, que se presenta como una ruptura

[64] Meinecke, *El historicismo*..., p. 79. Koselleck, *historia/Historia*, pp. 115-116, 126, y *Futuro pasado*, pp. 180-183. Smith, *Religion and the Rise of History*, p. 51-52 y 119. Prickett, *Modernity*..., p. 12.

[65] Azúa, *Diccionario de las artes*, p. 279. Lynn Hunt ha hecho notar igualmente que la modernidad, edad de oro de la historia, lo es también de la multiplicación de pasados alternativos («Globalisation and Time», Chris Lorenz y Berber Bevernage, eds., *Breaking up Time. Negotiating the Borders between Present, Past and Future*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 2013, pp. 199-215, p. 210)

[66] Y ello tanto en inglés como en español: compruébese en Ngram Viewer: <https://books.google.com/ngrams/graph?content=invention%2Ctradition&year_start=1700&year_end=2000&corpus=15&smoothing=3&share=&direct_url=t1%3B%2Cinvention%3B%2Cc0%3B.t1%3B%2Ctradition%3B%2Cc0#t1%3B%2Cinvention%3B%2Cc0%3B.t1%3B%2Ctradition%3B%2Cc0> y <https://books.google.com/ngrams/graph?content=invenci%C3%B3n%2Ctradici%C3%B3n&year_start=1700&year_end=2000&corpus=21&smoothing=3&share=&direct_url=t1%3B%2Cinvenci%C3%B3n%3B%2Cc0%3B.t1%3B%2Ctradici%C3%B3n%3B%2Cc0#t1%3B%2Cinvenci%C3%B3n%3B%2Cc0%3B.t1%3B%2Ctradici%C3%B3n%3B%2Cc0>. [Consultados el 25 de abril de 2019].

[67] «La idea de tradición se ha convertido en un ingrediente esencial de la modernidad» (Prickett, *Modernity*..., p. 13). Eso no quiere decir, naturalmente, que en los mundos premodernos no existieran simultáneamente *varias* tradiciones alternativas. Lo que estos autores señalan es que con la modernidad se han multiplicado exponencialmente.

con la tradición, es de hecho —como toda época de crisis existencial— un fecundo laboratorio de mitos y tradiciones. Lo característico del paso a la modernidad no sería tanto que la innovación desplace en bloque a la tradición cuanto que la voluntad de innovación sistemática,[68] visible en casi todos los terrenos, alcance parcialmente incluso al ámbito de las tradiciones. Aunque lo que la tradición tiene de «pasado vivo», involuntario, siga gravitando y actuando tácitamente sobre el presente,[69] en la llamada sociedad moderna cobran cada vez más peso otra clase de tradiciones voluntaristas, plurales, a la carta: las tradiciones *electivas*.

En la práctica, los modernos no dudan en rebuscar en el abigarrado depósito de la historia aquellos elementos más funcionales para sus proyectos. Tal es el caso, como es sabido, de manera paradigmática de los nacionalismos del siglo XIX: «Todas las naciones modernas», ha subrayado Langewiesche, «se dotan, mediante sus mitos fundacionales, de una tradición histórica que identifica lo nuevo como regreso o culminación de lo antiguo».[70] Distintos movimientos sociales y políticos proceden de manera similar al autoasignarse tradiciones históricas que muchas veces comparten determinados referentes con otras corrientes y grupos; a menudo, distintos agentes compiten por consagrar sus interpretaciones alternativas de una misma tradición particular[71] (incluyendo, por cierto, las «tradiciones revolucionarias», por usar un oxímoron reconocible). Y esas tradiciones, al mirar hacia el origen desde el final de una larga cadena de unidades que se presuponen necesariamente eslabonadas, cierran la puerta a la contingencia para adoptar un perfil inequívocamente teleológico (más adelante me detendré brevemente en la «aporía de los orígenes» en historia intelectual).[72]

Podemos entender pues las tradiciones electivas de los modernos (a las que podría convenir el lema *ex innovatio traditio*), más que como una herencia recibida de las generaciones anteriores, como un legado histórico imaginado y elaborado por el propio legatario.[73] De entre todos los pasados posi-

[68] Koselleck, «Innovaciones conceptuales del lenguaje de la Ilustración».

[69] Incluso sobre el presente del historiador, pues, como observa Rüsen respecto de la historia (y podría predicarse también de la tradición), «antes de que comencemos a construir historia, la historia ya nos ha construido a nosotros»: Sérgio da Mata y Valdei Lopes de Araujo, «Jörn Rüsen: Theory of History as Aufklärung», *História da Historiografia* 11 (2013), p. 344.

[70] Langewiesche, «¿Qué quiere decir "inventar la nación"?», pp. 46 y 52.

[71] «Lo que constituye una tradición», señala por su parte MacIntyre, «es el conflicto de interpretaciones de esa tradición, un conflicto que en sí mismo implica una historia de interpretaciones rivales». MacIntyre, «Epistemological Crises...», p. 460.

[72] *Vide supra*, nota 38. Pensemos en las tradiciones rivales en que aparece dividido el cristianismo: todas las iglesias y sectas cristianas se basan en interpretaciones divergentes de un mismo corpus de escrituras sagradas, principalmente pertenecientes al Nuevo Testamento.

[73] Es oportuno recordar en este punto el certero aforismo del poeta René Char: «A nuestra herencia no le precede ningún testamento» (*Feuillets d'Hypnos*, 1946).

bles, cada actor colectivo selecciona de acuerdo con sus preferencias aquellos hechos, autores o episodios históricos en los que de algún modo se reconoce: aquellos que mejor se adaptan a sus necesidades de legitimación y a sus expectativas de futuro. La tradición pasaría a ser vista como «una filiación invertida: el hijo, aquí, engendra a su propio padre, ¡y por eso puede darse varios! [...]. Escogemos aquello por lo cual nos declaramos determinados, nos presentamos como los continuadores de aquellos que hemos convertido en nuestros predecesores».[74] Más que pensarse como una herencia del pasado, desde esta perspectiva la tradición «debe plantearse como una interpretación del tiempo transcurrido, un punto de vista que los hombres del presente desarrollan sobre lo que les ha precedido».[75]

Mientras que la «tradición tradicional» (si se me permite el truismo) responde a una concepción monista y su vector principal se dirige del pasado al presente, este nuevo género de «modernas tradiciones» —plurales, abiertas y fuertemente ideologizadas— invierte el sentido de la flecha del tiempo. La orientación general «futurocéntrica» del mundo moderno se extiende en este caso también a la tradición y a la historia del pasado, que son enroladas a la fuerza en los combates por el porvenir.[76] Como supo ver muy bien Dilthey, «lo que establecemos como fin para el futuro condiciona la determinación del significado de lo pasado».[77] Las tradiciones electivas son perfiladas para dotar retrospectivamente a tal o cual concepto, a tal o cual grupo o movimiento, a tal o cual ideología, de un pasado *ad hoc* especialmente diseñado para dar verosimilitud a las expectativas de futuro que parecen desprenderse

[74] Jean Pouillon, «Tradition: transmission ou reconstruction?», en ídem, *Fétiches sans fétichisme*, París, Maspero, 1975, p. 160, cit. por Simay, «El tiempo de las tradiciones», pp. 316-317. «La modernidad [tiende] a seleccionar un tipo de pasados que se ajusten [...] a su sensación de movimiento y cambio» (Guillermo Zermeño Padilla, *La cultura moderna de la historia. Una aproximación teórica e historiográfica*, Ciudad de México, El Colegio de México, 2002, p. 68). Aunque en cierta medida son siempre los «sucesores» quienes eligen a sus «predecesores», abrazando determinados elementos del pasado y desdeñando otros (Mark Tushnet, «The Concept of Tradition in Constitutional Historiography», *William and Mary Law Review* 29/1 (1987), p. 94), a mi juicio esta pauta de transmisión cultural ha cobrado mucha más relevancia en los últimos siglos. Esto es válido también para la historiografía: *vide infra* nota 90.

[75] Benigno, *Las palabras del tiempo*, pp. 132-133.

[76] Un comentario de Christophe Charle ilustra bien el paso de las «tradiciones tradicionales» a las tradiciones electivas: «Entretien avec Christophe Charle. Autour de Discordance des temps; une brève histoire de la modernité», por Ludivine Bantigny y Quentin Deluermoz, *Vingtième siècle* 117 (2013), pp. 231-248, p. 233. Walter Benjamin, en sus *Tesis sobre la filosofía de la historia* escribió que «en virtud de algún misterioso heliotropismo, el pasado tiende a girar hacia el sol que nace en el cielo de la historia» (tesis IV, cit. Michael Iarocci, *Properties of Modernity: Romantic Spain, Modern Europe, and the Legacies of Empire*, Nashville, TN, Vanderbilt UP, 2006, p. xv). El mismo fenómeno se observa en la actual Latinoamérica, donde «se movilizan multiples pasados para orientar los debates actuales entre futuros alternativos» (Laurence Whitehead, «Conclusion. When Was Latin America Modern?», en Nicola Miller y Stephen Hart, eds., *When Was Latin America Modern?*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2007, pp. 291-206, p. 201).

[77] Wilhelm Dilthey, *Crítica de la razón histórica*, Barcelona, Península, 1986, p. 227.

naturalmente de ese pasado. De manera que en el mundo moderno no solo los conservadores y tradicionalistas disponen de tradiciones propias: pese a las trasnochadas protestas de algunos progresistas de haber roto radicalmente con el pasado,[78] también los liberales, republicanos, demócratas, socialistas, anarquistas o comunistas tienen las suyas, y de esas veneradas tradiciones extraen fuerzas para seguir avanzando y dar sentido a sus proyectos.[79]

En la Europa de comienzos del siglo XIX es posible seguir el cambio de actitud de los primeros liberales con respecto a la tradición, paralelamente al avance de la nueva mentalidad romántica. Mientras los revolucionarios franceses, instalados la mayoría de ellos todavía en la visión geométrica de la política típica de las Luces, pretendieron romper con la tradición en nombre de la razón, los liberales de la Restauración se interesan por la historia y dirigen una mirada mucho más indulgente hacia el pasado.[80] Mme. de Staël quien, como es sabido, empezaba a sostener por entonces que la libertad es antigua y el despotismo, moderno, fue replicada airadamente desde las filas del tradicionalismo. Así, en la Francia de 1818 el vizconde de Bonald arremete contra tal pretensión acusando a los «innovadores políticos» de disfrazar sus radicales novedades bajo el manto de la tradición, como habían hecho en el pasado los promotores de herejías, «saqueando

[78] La cultura de ciertos sectores radicalizados del republicanismo español e iberoamericano de los siglos XIX y XX, sobre las huellas del jacobinismo, se mostró particularmente tajante a este respecto. «La República no tiene tradición; no necesita tradición. Es una idea moderna», leemos en un periódico republicano de Bilbao (José Fernández Díaz, «Sobre la unidad nacional», *El Liberal*, 8 de mayo de 1932; la fórmula recuerda a la de Saint-Just, cuando decía aspirar a una república totalmente nueva, sin pasado ni tradición: Mona Ozouf, «L'idée républicaine et l'interprétation du passé national», *Annales HSS*, vol. 53, núm. 6 (1998), pp. 1075-1087, p. 1077). Conviene añadir de inmediato que numerosos intelectuales y líderes del republicanismo —N. Alcalá Zamora, M. Azaña, J. Ortega y Gasset, F. Fernando de los Ríos— saludaron la proclamación de la Segunda República en 1931 como «la reanudación de una gran tradición española, de una tradición liberal, de una tradición popular» (discurso de Manuel Azaña el 28 de marzo de 1932; cit. en Fernández Sebastián y Fuentes, dirs., *Diccionario político y social del siglo XIX español*, p. 428). *Vide infra*, en nota 82, una declaración de Manuel Azaña bien explícita al respecto. En la América hispana encontramos asimismo declaraciones en las que se rechaza vigorosamente la tradición en bloque. En 1867, el mexicano Ignacio Ramírez rechazaba enfáticamente la tradición como una quimera: tanto la «tradición azteca» como la «tradición colonial», e incluso la «tradición republicana», dice, no merecen ser conservadas: Ignacio Ramírez, El Nigromante, *La palabra de la Reforma en la República de las letras. Una antología general*, ed. de Liliana Weinberg, Ciudad de México, FCE-UNAM, 2009, p. 87.

[79] Daniel T. Rodgers, «The Traditions of Liberalism», en Phillips y Schochet, eds., *Questions of Tradition*, pp. 202-232. Véase para el caso del liberalismo español: Javier Fernández Sebastián, «Liberalismo en España, 1810-1850. La construcción de un concepto y la forja de una identidad política», en ídem., ed., *La aurora de la libertad. Los primeros liberalismos en el mundo iberoamericano*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2012, pp. 280ss.

[80] Stanley Mellon, *The Political Uses of History. A Study of Historians in the French Restoration*, Stanford, Stanford University Press, 1958.

los [textos antiguos de los] siglos más remotos en busca de algún precedente para sus doctrinas».[81]

En España, si bien la corriente principal del liberalismo buscó desde el principio lejanos precedentes históricos —en la Edad Media y en la rebelión de los comuneros (1521)— para su lucha por la libertad, podemos observar en varios teóricos de los años treinta y cuarenta una defensa activa del valor de la tradición. En el Ateneo de Madrid, Alcalá Galiano critica la voluntad de la «escuela racionalista» de hacer tabla rasa del pasado en estos términos: «Así como algo del ser de nuestros mayores está en nosotros, diciéndose no sin razón que su sangre circula por nuestras venas, así está en nuestra mente y corre por nosotros todos algo de las ideas de nuestros antepasados, siendo vano empeño querer desprendernos de ello absolutamente».[82]

No era esa, desde luego, la opinión de los grupos revolucionarios y radicales al respecto. En un fragmento bien conocido, Karl Marx utilizó una imagen muy distinta de la de Galiano para referirse a la tradición; en lugar de la «sangre que circula por nuestras venas», Marx utilizó la metáfora de la pesadilla que nos atenaza: «La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos».[83] Y, a renglón seguido, aconsejó a los revolucionarios de su tiempo despertar de una vez de esa pesadilla: dejar en paz a los muertos e inspirarse en el porvenir, en lugar de en el pasado, como habían hecho los protagonistas de las revoluciones inglesa y francesa, cuando se veían reflejados a sí mismos y a sus vicisitudes en ciertos episodios del Antiguo Testamento o de la República romana, respectivamente.[84]

Las palabras de Alcalá Galiano que hemos reproducido más arriba ilustran suficientemente el hecho de que la tradición, en su sentido más común, siguió siendo pese a todo muy apreciada por destacados autores liberales. Ello no fue óbice para que la forja de tradiciones selectivas que acompañó a la nueva oleada de modernidad política siguiera su curso. En esos mismos años, un puñado de jóvenes liberales hispanoamericanos de las generaciones románticas, como los argentinos Juan Bautista Alberdi, Esteban Echeverría y Domingo Faustino Sarmiento, y los chilenos Francisco Bilbao y José Victorino Lastarria, optaban por renunciar al legado de la tradición hispana de la

[81] Louis de Bonald, «Observations sur l'ouvrage de Madame la baronne de Staël» (1818), en *Œuvres*, vol. V, pp. 400-401, cit. en Mellon, *The Political Uses of History*, p. 61.

[82] Antonio Alcalá Galiano, *Lecciones de Derecho Político* [1838], Madrid, CEC, 1984, p. 22. Casi un siglo más tarde, el presidente del Gobierno y futuro presidente de la Segunda República española, Manuel Azaña, enfatiza en una alocución pronunciada en 1932 que «la vida espiritual del hombre está gobernada por la tradición, y cuando parece que la combate, la continúa» (Manuel Azaña, *Discursos políticos*, ed. de Santos Juliá, Barcelona, Crítica, 2004, p. 172).

[83] Karl Marx, *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, Barcelona, Ariel, 1968, p. 11.

[84] Ibíd., pp. 11-15.

que procedían para abrazar otras tradiciones que consideraban más modernas y revolucionarias, como la francesa.[85]

Aunque es indudable que cualquier nuevo concepto o discurso surge de la reconfiguración de elementos semánticos preexistentes,[86] no lo es menos que —como he tratado de explicar en un epígrafe anterior— la acuñación de nuevas nociones y con ellas, el surgimiento de nuevas instituciones, desencadena una dinámica de búsqueda y selección de antecedentes que genera muy pronto la ilusión de que tal concepto o institución venía ya existiendo o actuando *in fieri* desde épocas remotas.[87] Lo que en un momento fugaz fue visto como innovación es rápidamente redescrito como un «descubrimiento», dando así a entender que en realidad el fenómeno sociopolítico recién conceptualizado estaba ya ahí con anterioridad.[88]

Podemos detectar una lógica similar en algunos programas de historia intelectual, pues, como mostró Danto, la invención de nuevos conceptos —incluyendo nuevas corrientes culturales o conceptos coligatorios, como «el Renacimiento» o «el Romanticismo»— reconfigura las interpretaciones del pasado disponibles hasta ese momento, al espolear la creación de nuevas estructuras temporales que dotan retrospectivamente de sentidos adventicios a datos o acontecimientos anteriores, que aparecen ahora como «precedentes» de las nuevas conceptualizaciones.[89] En esto, por tanto, el historiador no es

[85] Jorge Myers, «La revolución de las ideas: la generación romántica de 1837 en la cultura y en la política argentinas», en Noemí Goldman, dir., Federico Polotto, ed., Juan Suriano, coord., *Nueva historia argentina. Tomo III: Revolución, República, Confederación (1806-1852)*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1998, pp. 383-443. Elías J. Palti, *El momento romántico: nación, historia y lenguajes políticos en la Argentina del siglo XIX*, Buenos Aires, Eudeba, 2009; Pedro N. Cruz Vergara, *Bilbao y Lastarria*, Santiago de Chile, Difusión Chilena, 1944; Alberto J. Varona, *Francisco Bilbao, revolucionario de América*, Buenos Aires, Excelsior, 1973; Bernardo Subercaseaux, *Cultura y sociedad liberal en el siglo XIX: Lastarria, ideología y literatura*, Santiago, Aconcagua, 1981; Ana María Stuven, «Los límites de la polémica: *Sociabilidad chilena* por Francisco Bilbao», en *La seducción de un orden. Las élites y la construcción de Chile en las polémicas culturales y políticas del siglo XIX*, Santiago de Chile, Universidad Católica de Chile, 2000, pp. 251-282.

[86] Cabrera, *Postsocial History*, pp. 37-38.

[87] Así ocurrió con el liberalismo español surgido en 1810. La obra de Martínez Marina (en particular su *Teoría de las Cortes*, 1813) testimonia la creación casi inmediata de un pasado medieval para muchos de los conceptos —representación, soberanía nacional, opinión pública, libertades— que cobraron entonces gran importancia en el discurso político de aquellos primeros liberales. No solo se generó así un pasado a la medida del futuro diseñado para las incipientes instituciones liberales, sino que, al aplicar retrospectivamente estos conceptos, los fenómenos sociales y políticos asociados parecían cobrar vida propia en épocas anteriores. Ana Isabel González Manso, *Historicismo, Edad Media y conceptos políticos en el primer liberalismo español (1808-1845)*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 2013.

[88] Así, apenas lanzado el concepto de opinión pública en el debate político español, Juan Antonio Llorente lo proyecta a tiempos lejanos en su *Memoria histórica sobre cuál ha sido la opinión nacional de España acerca del tribunal de la Inquisición*, Madrid, Sancha, 1812.

[89] Arthur C. Danto, «Narrative Sentences», *History and Theory* 2/2 (1962), pp. 146-179, especialmente pp. 167-170. Koselleck, *Esbozos teóricos. ¿Sigue teniendo utilidad la historia?*, p. 66.

una excepción: también él elige retrospectivamente sus predecesores en función de sus prioridades presentes.[90]

En este sentido, las historias heroicas de la gran marcha de la libertad, de los derechos o de la emancipación humana (todavía demasiado tributarias de las interpretaciones *whigs* y protestantes, hegelianas o marxistas de la historia) despliegan una retórica convencional —que hemos heredado de las filosofías de la historia de la Ilustración— en que las fuerzas de la innovación luchan denodadamente contra las resistencias oscurantistas de la tradición. Mientras que en ciertos casos, la tradición es vista como un lastre que dificulta el avance de la sociedad hacia metas de mayor perfeccionamiento y progreso, como una resistencia que es preciso vencer; en el límite, en este tipo de aproximación la tradición misma —algunos de sus contenidos al menos— se revela finalmente como una estratagema, como una impostura que el historiador ilustrado debiera esforzarse por desvelar, criticar y desmitificar.

Frente a esa caricaturesca contraposición de tradición e innovación, con sus contrastes maniqueos entre un mundo estático, rutinario y retardatario y otro dinámico, original e innovador, visión que todavía se mantiene por inercia en algunos sectores de la historiografía, hoy en la historia del pensamiento encontramos aproximaciones bastante más sofisticadas, más ricas en matices, que niegan la validez de una antinomia que se complace en reproducir una y otra vez la misma imagen en blanco y negro. Hoy es frecuente subrayar la dificultad de separar en la práctica ambas categorías, y señalar que muchos procesos históricos se caracterizan precisamente por distintos grados de hibridación entre elementos viejos y nuevos, de modo que la transmisión cultural se muestra perfectamente compatible con la renovación y el surgimiento de lo nuevo (ya sea de manera voluntaria y deliberada, o como consecuencia imprevista de un desarrollo anterior). Desde la historia de la ciencia hasta la hermenéutica filosófica, son varias las líneas metodológicas que enfatizan de diversas maneras que sin un fondo de permanencia y transmisión de los saberes no es posible la innovación y que la invención misma bebe muy a menudo en las fuentes de la tradición: *Ex traditio innovatio*.[91]

La hermenéutica filosófica de Gadamer, al insistir sobre la lingüisticidad

[90] Jonathan Gorman, *Historical Judgement: The Limits of Historiographical Choice*, Montreal/Kingston/Ithaca, McGill-Queen's University Press, 2008. p. 99. Herman Paul, «Self-images of the Historical Profession: Idealized Practices and Myths of Origin», *Storia della Storiografia*, 59-60 (2011), pp. 157-170, especialmente pp. 163, 165-168.

[91] Eso es también aplicable a las «revoluciones científicas», mucho menos cataclísmicas de lo que suele suponerse. No se trata solo de que haya permanentemente cambios, evoluciones y ajustes graduales dentro de cada paradigma. Tampoco los cambios de paradigma científicos kuhnianos suponen —en las ciencias biológicas, por ejemplo— la total sustitución de los conceptos existentes en un plazo breve, sino más bien la coexistencia del viejo sistema conceptual con el nuevo y la competencia mutua entre ambos sistemas durante algún tiempo (Mayr, *This is Biology: The Science of the Living World*, pp. 98-99).

e historicidad de toda comprensión, ha mostrado que, puesto que la tradición está imbuida en el lenguaje (y viceversa), la comprensión sería imposible sin ella. De hecho, el círculo hermenéutico presupone una interacción entre intérprete y tradición, entendida esta como ineludible infraestructura del conocimiento.[92]

En este punto, las reflexiones metodológicas de la historia intelectual, ya se trate de los estratos del tiempo y las estructuras de repetición (Koselleck),[93] o de los lenguajes políticos disponibles (Pocock), concuerdan sustancialmente en que el lenguaje no es un mero instrumento a la entera disposición del individuo, sino una red intersubjetiva transgeneracional de la comunidad de hablantes (o, más en particular, si hablamos de *un lenguaje* en el sentido de Pocock, de los usuarios de una determinada tradición de discurso). De ahí que, incluso aquel que pretende efectuar una innovación radical en el lenguaje ha de servirse del lenguaje disponible, esto es, recurrir de un modo u otro al depósito de la tradición.[94] «Toda obra innovadora», escribe Lotman, «está construida con elementos tradicionales. Si el texto no mantiene el recuerdo de la estructura tradicional, deja de percibirse su carácter innovador».[95] Dicho a la manera aforística de Eugenio D'Ors: «Fuera de la tradición no hay verdadera originalidad. Todo lo que no es tradición, es plagio».[96]

Así pues, tradición e innovación, lejos de ser términos incompatibles, se entrelazan e implican mutuamente: los actores, incluso los más radicales, no pueden dejar de volver continuamente la mirada hacia atrás para fundar sus anhelos y aspiraciones. Mucho antes de que los modernos historiadores de la cultura proclamasen que ningún cambio cultural es absoluto y que los significados ni surgen en el vacío ni se aniquilan por completo en un tiempo corto, Lucrecio dejó escrito en el siglo I a. C. que «ninguna cosa nace de la nada», pues «de la nada, nada puede hacerse» (*De rerum natura*, v. 211 y 219). Dos

[92] Gadamer, *Verdad y Método*, p. 344*ss*. Véase también Edward Shils, *Tradition*, Chicago, Chicago University Press, 1981; Günther Buck, «The Structure of Hermeneutic Experience and the Problem of Tradition», *New Literary History*, 10 (1978), pp. 31-47; Marcia Sá Cavalcante Schuback, «Hermeneutics of Tradition», en *Rethinking Time: Essays on History, Memory and Representation*, A. Ers, ed., Estocolmo, Södertörn Philosophical Studies, 2011, pp. 63-74.

[93] Koselleck, «Estructuras de repetición en el lenguaje y en la historia».

[94] Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, v. I, pp. 10-11. Koselleck, «Sozialgeschichte und Begriffsgeschichte», vol. II, p. 102 (cit. Palti, «Ideas, conceptos, metáforas», pp. 224-225).

[95] Yuri M. Lotman, *Estructura del texto artístico*, Madrid, Istmo, 1982, p. 35. Sobre el entrelazamiento de tradición e innovación, incluso en las vanguardias, véase Javier Pamparacuatro, *Signo y valor. Estudio sobre la estética semiótica del hecho literario*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 2012, pp. 334-337. Sobre la función de la tradición en la modernidad véase Zermeño Padilla, *La cultura moderna de la historia*, pp. 6*ss*.

[96] Estas frases se publicaron primero en catalán en el periódico *La Veu de Catalunya*, 31 de octubre de 1911 («Glosari. Aforística de Xènius», XIV).

milenios más tarde, por otra parte, algunos críticos decimonónicos, como el teólogo y biblista Carl P. W. Gramberg en su obra póstuma *Kritische Geschichte der Religionsideen des Alten Testaments* (1830), mostrarían que una función esencial de la historiografía en las antiguas culturas basadas en la tradición, como el judaísmo, era legitimar las nuevas prácticas mediante la reescritura de historias *ad hoc*, de modo que el pasado se modificaba permanentemente en busca de precedentes idóneos para afrontar los nuevos desafíos y justificar estados de cosas emergentes.[97] Como se ve, tampoco esta es en rigor una idea nueva. (Sobre la exégesis bíblica, *vide supra* cap. I, n. 65; cap. IV, n. 81, e *infra* cap. V, n. 16).

La teorización kuhniana sobre la historia de la ciencia muestra también que la visión continuista que pone el acento en la fuerza de la tradición es mucho más compatible de lo que parece a primera vista con el énfasis en la escansión y en la innovación radical que de cuando en cuando provocaría un «cambio de paradigma».[98] En este sentido, *The Structure of Scientific Revolutions* (1962) contribuyó a mitigar la oposición frontal entre tradición e innovación, en la medida en que mostró los mecanismos en virtud de los cuales una «tradición disciplinar» o paradigma se ve desafiado hasta el punto de ser sustituido por una tradición alternativa o paradigma emergente. Así, Kuhn logró combinar de un modo relativamente original los vocabularios de la tradición —mejor, de una pluralidad de tradiciones— y los de la innovación. No es casual que un especialista como J. G. A. Pocock se interesara desde principios de los setenta por aplicar el modelo kuhniano al estudio de la historia intelectual, usando como si fuesen intercambiables los términos «paradigma», «tradición», «discurso» y «lenguaje político» —si bien fue esta última fórmula la que finalmente hizo fortuna[99]—.

La nueva historia intelectual y sus metáforas

Inspirada en las filosofías de la historia de la modernidad en el momento de su triunfo, la dicotomía tradición/modernidad no es inocente ni exterior al estado de cosas que aspira a aprehender conceptualmente. Nos hallamos, por el contrario, ante dos contraconceptos asimétricos inequívocamente dependientes del paradigma de la modernidad, asociados al nuevo régimen de historicidad (Hartog) surgido en Occidente a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX. Una engañosa polaridad que, como he tratado de mostrar, puede conducir al historiador a un callejón sin salida si se la toma demasiado en serio.

[97] Aviezer Tucker, «Historiographic Ancients and Moderns: The Difference between Thucydides and Ranke», en Alexandra Lianeri, ed., *Knowing Future Time In and Through Greek Historiography*, Berlín/Boston, De Gruyter, 2016, pp. 361-384, pp. 373 y 381.

[98] Phillips, «What is Tradition…», p. 24-25.

[99] Pocock, *Political Thought and History*, pp. xi-xiv y 72.

Pues bien, algunas reflexiones y herramientas heurísticas de la historia conceptual, en especial la teoría de los tiempos históricos de Koselleck, resultan de gran ayuda para cuestionar esa dicotomía y todo el séquito de estériles contraposiciones que la acompañan (ruptura/continuidad y otras similares). La semántica koselleckiana de los tiempos históricos contempla una serie de «estratos» de significado procedentes de diversas épocas y moviéndose a distintas velocidades operando sobre la lengua en un momento dado; la compleja relación entre sincronía y diacronía permite entonces concebir la coincidencia en el tiempo de planos semánticos simultáneos, pero no contemporáneos. Esta teoría parece abrir una alternativa a la manida —y un tanto mecánica— visión de la historia como una sucesión de periodos separados por claras cesuras.[100]

Y, como sugeríamos en el primer apartado de este capítulo, cuando se trata de pensar el cambio, los instrumentos utilizados para captarlo importan sobremanera. No es lo mismo utilizar como retícula de lectura la burda dicotomía ruptura/continuidad que la mucho más sofisticada temporalidad hojaldrada, estratigráfica, de los *campos de experiencia*, los *horizontes de expectativa* y los *estratos del tiempo* koselleckianos. El recurso a estas metáforas heurísticas hace posible comprender que muchas veces lo que cambia y lo que pervive coexisten de modo no excluyente.[101]

Tal parece, en efecto, que solo por vía figurada es posible vislumbrar ciertas lógicas y estructuras subyacentes a la dinámica de la tradición, y más ampliamente a la dinámica de los conceptos evolucionando en el tiempo. No por casualidad algunas célebres metáforas wittgensteinianas —«aire de familia», «fotografías borrosas», «juegos de lenguaje», etcétera— están entre los recursos intelectuales más sutiles a nuestra disposición cuando tratamos de entender qué es un concepto o cómo funciona el lenguaje. La compleja naturaleza de la tradición, especialmente en lo que se refiere a su maleabilidad y su mutabilidad, a la inherente dialéctica entre continuidad (ilusoria) y discontinuidad, puede aclararse en parte mediante otra metáfora de Wittgenstein; tratando de explicar cómo agrupamos diferentes ítems en un conjunto al que llamamos «números», el filósofo vienés establece una analogía con la práctica del hilado: «como cuando al hilar trenzamos una hebra hilo a hilo. Y la robustez de la hebra no reside en que una fibra cualquiera recorra toda su longitud, sino en que se superpongan muchas fibras».[102] Así como lo

[100] Helge Jordheim, «Against Periodization: Koselleck's Theory of Multiple Temporalities», *History and Theory* 51 (2012), pp. 151-171.

[101] Reinhart Koselleck, *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2000 (parcialmente traducido al español: *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Introd. de E.J. Palti, Barcelona, Paidós, 2001).

[102] Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, ed. bilingüe de A. García Suárez y U. Moulines, Barcelona, Crítica, 1988 (ed. original: *Philosophischen Untersuchungen*, 1953), § 67, pp. 87-89. M. Freeden ha observado la pertinencia de esta analogía para ilustrar cómo la tradi-

que recorre la hebra entera no es ninguna fibra en concreto, sino la continua superposición de fibras, una tradición intelectual no se refiere a ningún contenido imperecedero, sino más bien a una sucesión de fragmentos discretos superpuestos, pequeñas porciones entrelazadas (mechones o copos de lana, algodón u otra materia textil que antes de trenzarse eran independientes entre sí, y lo siguen siendo en cierta medida si los desenredamos) que producen la ilusión de continuidad. (De hecho, cuando esa continuidad se quiebra, o se recupera, decimos que «se ha roto, o que se ha reanudado, el hilo de la tradición»).

Si bien esta analogía por segmentos entretejidos es preferible a la de las cuentas enhebradas en un collar (o la de los vagones de un convoy), tampoco me parece enteramente satisfactoria, puesto que la palabra «hilo» tiene connotaciones demasiado ligadas a la continuación o persistencia de algo, y por tanto invita a pensar en términos de unicidad y unidireccionalidad.[103] Para nuestro uso particular como historiadores, quizá podríamos corregir y matizar esa analogía pensando más bien en varios hilos entrelazados y anudados de un modo aparentemente azaroso, a la manera de los quipus incaicos, para subrayar la contingencia, apertura y pluralidad de las tradiciones intelectuales.

Las aproximaciones académicas a la tradición como continuidad compleja empedrada de discontinuidades han dado origen a otras propuestas conceptuales y metafóricas de gran valor. Mencionaré brevemente tres reflexiones adicionales igualmente iluminadoras, afines a la metafórica wittgensteiniana.

En su reciente pero ya clásico análisis sobre la lógica de la historia de ideas, Mark Bevir ha insistido en que la larga cadena de transmisiones intergeneracionales de maestro a discípulo de ciertos temas y creencias implica continuas extensiones de esos temas y modificaciones que se alejan cada vez más de sus orígenes. En consecuencia, cuando el historiador intelectual traza una línea que va del principio al fin de una larga tradición, no debería ignorar que entre los primeros y los últimos exponentes de dicha tradición podría no haber nada en común, aparte del enlace temporal que vincula idealmente a unos y otros.[104]

Pero, como señalaba al comienzo de este capítulo, el problema del cambio y la continuidad y sus paradojas vienen ocupando a pensadores y filósofos desde hace siglos. Así, el jurista Matthew Hale, escribiendo en el siglo XVII sobre el misterioso hecho de que las leyes inglesas del *common law* pu-

ción constituye una continuidad que sin embargo cambia a lo largo del tiempo (Michael Freeden, *Ideology. A Very Short Introduction*, Oxford, OUP, 2003, p. 44).

[103] Véase otra penetrante metáfora —en este caso procedente de la dinámica de fluidos— que permite apreciar mejor la complejidad del desarrollo de los conceptos en el tiempo, en Senellart, *Les arts de gouverner*, p. 46.

[104] Mark Bevir, *The Logic of the History of Ideas*, Cambridge, CUP, 2004, p. 204.

dieran considerarse en esencia las mismas en su tiempo que seiscientos años antes, pese a los innumerables cambios y modificaciones sufridas por dichas leyes, establece un par de interesantes analogías con la nave de los argonautas y con un cuerpo humano. Del mismo modo, dice Hale, que la legendaria nave griega seguía siendo la misma cuando regresó a casa que en el momento de la partida, pese a las muchas reparaciones sufridas a lo largo de su travesía, y al hecho de que en realidad a su regreso apenas quedara algún resto de los materiales con que fue construida; y del mismo modo, añade, que un hombre sigue siendo el mismo ahora que cuarenta años antes, pese a que los médicos nos digan que su sustancia material se ha transformado por completo en esas cuatro décadas. Al igual que en estos dos casos, concluye Hale, las leyes de Inglaterra seguirían siendo las mismas leyes que seis siglos antes, pese a sus muchas variaciones y alteraciones.[105]

Por su parte, Umberto Eco, en un artículo publicado hace tiempo en la *New York Review of Books* donde se ocupa de *fascismo*, considerado en parte como un término injurioso usado por algunos para cualquier propósito, regresa al tema wittgensteiniano del «aire de familia» y observa que en la secuencia de cuatro grupos políticos imaginarios (1 – 2 – 3 – 4), cada uno de los cuales se caracteriza por tres rasgos peculiares (1: abc – 2: bcd – 3: cde – 4: def), notamos que el primero y el cuarto no comparten rasgo alguno, pese a que la serie ininterrumpida de similitudes decrecientes nos haga pensar lo contrario.[106]

Todas estas variaciones sobre el tema de la transitividad ilusoria y la continuidad de lo discontinuo nos advierten de la complejidad de un fenómeno que para los historiadores conceptuales se impone como una evidencia. Si ampliamos el razonamiento de Umberto Eco y lo extrapolamos a la semántica histórica, constatamos que un concepto cualquiera puede sufrir tales vicisitudes y variar el rango de sus significados tan profundamente con el paso del tiempo que al cabo de los siglos resulte totalmente irreconocible con respecto a sus significados en un pasado más o menos distante (más sobre esto en el capítulo III, notas 36 y 37; y nota 49, en este mismo capítulo). Y la aceleración de la mutabilidad de los conceptos en los tiempos modernos ha acortado los plazos. En los últimos siglos, bastan algunas décadas para que ciertos conceptos muten tanto sus significados que la persistencia de una misma palabra para designar realidades tan distintas resulta engañosa, como esos viejos inmuebles totalmente remodelados en su interior que solo han preservado la fachada.

[105] El original inglés de este texto de Matthew Hale (1609-1676), tomado de su obra *History and Analysis of the Common Law of England* (1713), está disponible en <https://dominicdesaulles.wordpress.com/2017/04/11/common-law-continuity-matthew-hale/>.

[106] Umberto Eco, «Ur-Fascism», *New York Review of Books* 42, 22 de junio de 1995, p. 14.

El ídolo de los orígenes

Me gustaría añadir una última reflexión crítica acerca del problema de los orígenes en historia de los conceptos y discursos (consideraciones que vienen a añadirse a las que expuse en el capítulo III, pp. 86*ss.*). Cuando en un apartado anterior me referí a la retórica de la innovación en historia intelectual, mencioné que con cierta frecuencia en nuestra disciplina se publican obras cuyos autores pretenden haber descubierto algún hecho, causa oculta o momento crucial en el pasado que habría supuesto un verdadero punto de inflexión, activando un proceso de cambios de enorme trascendencia en el futuro (lo más habitual es que estas narrativas se refieran al origen oscuro de algún rasgo característico de la modernidad).[107] Gran parte de estas obras no pasan de ser versiones más o menos inspiradas o provocadoras de eso que Roger Chartier llamó hace años, siguiendo a Foucault, «la quimera del origen».[108]

En este sentido, un corolario positivo del famoso descrédito de los «grandes relatos» ha sido el cuestionamiento del postulado, que durante mucho tiempo los historiadores del pensamiento y de la cultura solían dar por bueno, de que existe un origen histórico definido para cada teoría, ideología o tipo de discurso. La nueva metodología ha hecho tambalearse cualquier certidumbre al respecto. Entre otras razones porque, como advierte Chartier, asumir esa idea de origen supone «una búsqueda sin fin de los comienzos [...] que anula la originalidad del acontecimiento [o del texto, o del pensamiento, en nuestro caso], que se supone presente incluso antes de su advenimiento [o de su escritura]».[109]

Marc Bloch previno a los historiadores contra «el ídolo de los orígenes», que postula la explicación de lo próximo por alguna causa remota en el tiempo. Al final, el historiador obsesionado por buscar orígenes se pone a rastrear una entelequia: algo así como el «código genético» del fenómeno que estudia. El uso y abuso que se hace en nuestros días de la metáfora del ADN para ilustrar la evolución de cualquier sujeto histórico es un síntoma revelador de la potencia que todavía conserva esta clase de visiones teleológicas.

Tras dejar de lado con buenos argumentos aquella supuesta «tradición

[107] Un ejemplo señero de este género es el ensayo de Weber sobre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1905), pero hay decenas de libros mucho menos brillantes y conocidos que ilustrarían mejor el nivel medio del tipo de obras al que aquí aludimos. *Vide supra*, nota 26.

[108] Roger Chartier, «La chimère de l'origine. Foucault, les Lumières et la Révolution française», en *Au bord de la falaise (L'histoire entre certitudes et inquiétude)*, París, Albin Michel, 1998, pp. 132-160. Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, París, Gallimard, 1969. Ídem. «Nietzsche, la généalogie, l'histoire» (1971), en *Dits et écrits*, París, Gallimard, 1994, v. II, pp. 136-156. Véase también Timothy H. Wilson, «Foucault, Genealogy, History», *Philosophy Today* 39/2 (1995), pp. 157-170. *Vide supra* cap. III, n. 33.

[109] Chartier, « La chimère de l'origine », p. 134.

absoluta» consistente en el imaginario diálogo atemporal entre un conjunto de grandes pensadores debatiendo a través de los siglos sobre un corto número de «cuestiones perennes», la renovada historia intelectual debe ahora hacer frente a la falacia opuesta: la de la «innovación absoluta» que imagina un origen identificable y datado para cada corriente de pensamiento. Los estudios históricos más atentos a la historicidad del lenguaje tienden a mostrar, por el contrario, que en historia del pensamiento raramente es posible determinar unos orígenes perfectamente claros y delimitados para cualquier ideosistema de cierta complejidad. Más descabellado aún sería pretender que esos orígenes contenían *in nuce* desde el principio una especie de programa orientado al desarrollo completo de esta o aquella religión o ideología —pensemos en el cristianismo o en el liberalismo, por ejemplo— tal como hoy las conocemos.

Para la historia intelectual no habría pues ni tradiciones imperecederas ni tampoco comienzos absolutos. (Sobre la falacia genealógica que, convirtiendo en necesario lo contingente, presenta como una trayectoria coherente lo que fue un manojo inconexo de fenómenos heterogéneos, me he extendido en el capítulo III, pp. 86*ss.*).

Ideologías y tradiciones electivas

Sin caer en esa exagerada retórica de la innovación académica que he criticado más arriba, quisiera enfatizar que las dos escuelas hoy en día hegemónicas en el escenario internacional en esta área —cada vez más hibridadas— han contribuido, cada una a su manera, a un tratamiento bastante más satisfactorio de los problemas de la innovación y la tradición en historia intelectual. Ciertamente la *Begriffsgeschichte* de Koselleck pone más énfasis en la diacronía, mientras que la historia conceptual al estilo de Skinner prefiere ajustar el foco sobre los cambios en el plano sincrónico (actos de habla, redescripción retórica, etc.), y por tanto en la innovación ideológica. Es la diferencia que va de una perspectiva histórico-semántica como la alemana a otra más bien histórico-pragmática como la que predomina en el mundo anglófono (sobre todo en su versión skinneriana). Creo sin embargo que, más allá de estas y otras diferencias de énfasis y de culturas académicas, ambos enfoques comparten algunas importantes asunciones teóricas sobre la naturaleza del lenguaje y sobre la historicidad de las formaciones intelectuales. Y, entre esos supuestos fundamentales, a mi modo de ver unos y otros sostienen visiones mucho más fértiles y refinadas acerca de cómo tratar desde la historia intelectual el complejo binomio tradición/modernidad de lo que los métodos de la vieja historia de las ideas y los toscos esquematismos procedentes de las teorías de la modernización de la segunda postguerra nos tenían acostumbrados.

Junto a estas dos aproximaciones y a los instrumentos de conocimiento e interpretación de las formaciones político-intelectuales del pasado a ellas asociadas (y también a otras aproximaciones más recientes, como el análisis histórico-morfológico propuesto por Michael Freeden),[110] el enfoque de las «tradiciones electivas» podría arrojar luz sobre determinados aspectos de la historia de las ideologías y de los movimientos políticos y sociales en los últimos siglos. Me refiero a aspectos que quedan en sombra, o no se perciben suficientemente, desde las mencionadas perspectivas (y resultan completamente opacados desde las ópticas más tradicionales de la historia de las ideas o de la filosofía política).

El estudio del liberalismo, del republicanismo, del socialismo o de cualquier otra corriente ideológica o movimiento político contemporáneo podría beneficiarse grandemente, en efecto, de una aproximación histórico-discursiva como la que aquí proponemos, centrada en el análisis de la gestación de sus relatos de origen, así como de los procesos de historización específica del correspondiente -ismo por parte de sus líderes y fundadores. Para ello convendría prestar una atención muy especial a la elaboración y puesta en pie de «tradiciones electivas» que los sostenedores de dichas corrientes político-intelectuales crearon e hicieron suyas, en especial durante la etapa de lanzamiento de la ideología en cuestión (generalmente en un plazo relativamente breve de tiempo).

Pensemos en el liberalismo, por ejemplo. En lugar de tomarlo como una línea de pensamiento inmemorial que se confundiría en el límite con la civilización occidental, o incluso como una corriente originada en Inglaterra a finales del siglo XVII con la publicación del *Segundo tratado sobre el gobierno civil* de Locke, perfeccionada luego por un selecto grupo de autores eminentes (Montesquieu, Smith, Burke, Constant, Mill *e tutti quanti*), podríamos verlo sencillamente como un macroconcepto (*cluster-concept*) y una nueva tradición de pensamiento forjados gradualmente por los liberales —y los antiliberales— en el transcurso de las luchas políticas euroamericanas de la primera mitad del ochocientos.

Se tratará de estudiar, entonces, con todo detalle cómo, en qué circunstancias y en virtud de qué estrategias retóricas, fue surgiendo ese «liberalismo virtual» anterior a los liberales, imaginado por ellos para justificar su acción y legitimar sus fines políticos, aunque muy pronto un cierto número de filósofos e historiadores —casi siempre liberales—, tomando aquellos relatos y tradiciones selectivas por oro de ley, procedieran ya desde 1820 a construir ese liberalismo imaginario de los siglos XVII y XVIII (o incluso de épocas anteriores) que aparece en tantas historias clásicas del liberalismo

[110] Michael Freeden, *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approac*, Oxford, OUP, 1996. Véase también, del mismo autor, *Ideología. Una breve introducción*, y *The Political Theory of Political Thinking. The Anatomy of a Practice*, Oxford, OUP, 2013.

como el verdadero origen del mismo. Apenas es preciso decir que, desde nuestro punto de vista, dicho liberalismo *avant la lettre* —que extrañamente preexiste a los liberales— es una fabricación filosófica e historiográfica, más que una realidad histórica.

El enfoque de las «tradiciones electivas» asume, por el contrario, que fueron los primeros *liberales* de carne y hueso quienes, en la segunda década del siglo XIX —no antes—, empezaron a imaginar, en sus particulares contextos a un tiempo locales y «globales», una doctrina/corriente/tradición que vagamente etiquetaron como «liberalismo». Lo hicieron partiendo de las experiencias y de los textos que tenían a mano, dando forma poco a poco a sus grandes esperanzas y expectativas. Tras los primeros tanteos, a partir de lecturas muy variadas y de sus contactos con extranjeros y exiliados, fueron seleccionando un censo de sus autores favoritos y un relato canónico. De ahí que sin ser exactamente los mismos en Lisboa y en Londres, en Madrid, París, Filadelfia, México o Río de Janeiro, con los años los «liberales» de varios países (sobre todo obviamente de los centros hegemónicos) de dos continentes alcanzaran un notable grado de consenso sobre las fuentes, raíces e hitos compartidos por ese «liberalismo clásico» euroamericano, conformado fundamentalmente por unos pocos autores británicos y franceses y por algunos eventos revolucionarios destacados ocurridos en el Atlántico norte que en cierto modo servían de modelo y fijaban la pauta para todos los demás.

Ahora bien, si dejamos a un lado ese famoso canon liberal, que ha llegado a adoptar los rasgos estilizados de un tipo ideal, y optamos por una historia político-intelectual alternativa, más apegada a la vida política real, más centrada en el lenguaje de los agentes y en la reconstrucción de los desafíos teóricos y prácticos que las gentes del pasado hubieron de afrontar en contextos concretos, seguramente lograremos entender mejor aquellos liberalismos realmente existentes en ciertos lugares y momentos del pasado, con sus asperezas e irregularidades. Esos serían, en suma, mucho más *los* liberalismos empíricos, diversos, rugosos e impuros del historiador, en lugar de «*el* liberalismo» abstracto, pulido y desencarnado de los filósofos y de los historiadores de la filosofía. Lo cual, entre otras cosas implicaría una redefinición sustancial del marco temporal de referencia. Por continuar con el ejemplo, la fecha de aparición en España del primer partido liberal (finales de 1810) pasaría de *terminus ad quem* a *terminus a quo*. En lugar de arrancar de Locke, Montesquieu, etc. y seguir, aguas abajo, el juego de la «influencia» de su pensamiento sobre los liberales hispanos de comienzos del XIX como si del curso y desembocadura de un caudaloso río se tratase, habría que situarse de entrada en Cádiz en 1810 y mirar, aguas arriba, hacia las múltiples fuentes y arroyuelos en los que abrevaron aquellos primeros liberales ibéricos para buscar soluciones a sus problemas concretos en circunstancias políticas dadas, e idear un futuro más halagüeño. Y, desde aquel entonces, poner

de relieve las vías por las que aquellos pioneros liberales comenzaron a pensarse a sí mismos insertos en el curso de un largo devenir —viéndose, por ejemplo, como continuadores de los comuneros castellanos del siglo XVI, de los ilustrados del siglo XVIII, etc.—; una mirada optimista que, inspirada en la filosofía del progreso, les llevó a desarrollar diversas especulaciones históricas sobre el origen, el pasado, el presente y el porvenir de la idea liberal, así como sobre sus padres fundadores y sobre su rápido desarrollo hacia futuras metas.[111]

Un expediente similar podría aplicarse a la historia del republicanismo, del socialismo y de las demás ideologías contemporáneas. Interesaría entonces determinar, por una parte, cuándo y bajo qué circunstancias se acuñó el término para designar a cada uno de esos «conceptos de movimiento» (sobre este tipo de conceptos, véase el capítulo VI, pp. 217*ss.*, así como las notas 9, del cap. VI, y 59 y 60, del cap. XI). Y sobre todo cómo fue creciendo su utilización, mientras que a la palabra en cuestión se vincularon polémicamente una historia y una serie de tradiciones (no pocas veces apócrifas, y frecuentemente contradictorias), hasta formar un haz que agrupaba, junto a ciertos principios y bases doctrinales, un selecto repertorio de hechos y personajes, autores y obras considerados canónicos y definitorios de tal movimiento o ideología (no solo por sus seguidores, sino en muchas ocasiones también por los historiadores que, sobre los pasos de aquellos, han dado cuenta de la historia de esas ideologías).

El desarrollo de un programa de investigación de este tipo, a caballo entre la historia conceptual, la historia de la historiografía y la historia de las prácticas discursivas, permitiría un acercamiento histórico mucho más rico y matizado a las ideologías-movimientos políticos, en su doble faceta de *tradiciones electivas* y de realidades históricas. De su progresiva implementación cabría esperar unas historias del liberalismo, del republicanismo, del socialismo, etc. bastante diferentes de las que solemos encontrar en los estantes de nuestras librerías. Unas historias más críticas, menos tributarias de los grandes esquemas de la filosofía política, menos dependientes de los relatos que los propios liberales, republicanos o socialistas elaboraron acerca de sí mismos, de su presunto pasado y de su esplendoroso porvenir.

[111] Hemos intentado aplicar en parte este nuevo enfoque, combinado con el de una historia conceptual comparativa, al estudio de los liberalismos iberoamericanos nacientes, tanto en el Diccionario de Iberconceptos (*DPSMI-I*, pp. 693-848) como en el volumen colectivo: Fernández Sebastián, ed., *La aurora de la libertad*. Véase también la introducción (Javier Fernández-Sebastián y Michael Freeden, «European Liberal Discourses. Conceptual Affinities and Disparities») al volumen *In Search of European Liberalisms: Concepts, Languages, Ideologies*, Michael Freeden, Javier Fernández-Sebastián y Jörn Leonhard, eds., Nueva York-Oxford, Berghahn Books, 2019, pp. 1-35.

EL ATLÁNTICO IBÉRICO
EN LA MODERNIDAD EUROAMERICANA

V. VOCABULARIOS POLÍTICOS MODERNOS

Si tuviéramos que hacer la historia filosófica de las palabras, o de su influencia sobre las cosas, no hallaríamos, quizás, una revolución cuyo secreto no estuviese ligado a alguna palabra.

JUAN DE OLAVARRÍA, *Reflexiones a las Cortes* (1820)

Toda la historia del pensamiento moderno y los principales logros de la cultura intelectual en el mundo occidental están ligados a la creación y al manejo de algunas decenas de palabras esenciales, que en conjunto constituyen el acervo común de las lenguas de Europa occidental.

ÉMILE BENVENISTE, *Civilisation. Contribution à l'histoire du mot* (1954)

Tras haber desbrozado el terreno en la primera parte de este libro, examinando algunas cuestiones teóricas y metodológicas básicas concernientes a la historiografía en general y a la semántica histórica en particular, con este capítulo entramos en un terreno diferente. De lo que se trata ahora es de aplicar aquellos métodos y enfoques al estudio de unas realidades históricas concretas, las del Atlántico ibérico en la fase de transición hacia la modernidad.

Antes de pasar a analizar en los capítulos siguientes los cambios trascendentales que, sobre todo en las décadas cruciales de las revoluciones de comienzos del siglo XIX, alteraron profundamente los marcos simbólicos y temporales que daban sentido a su mundo, comenzaré extractando las grandes líneas y algunos de los resultados parciales del proyecto en red conocido como Iberconceptos. Un proyecto que asume de entrada que nuestro ámbito histórico-cultural de referencia solo cobra sentido en el contorno más amplio de una historia atlántica euroamericana (que puede ser vista, a su vez, como parte de una historia global).

Desde el punto de vista de los marcos espaciales, los trabajos desarrollados en Iberconceptos, en particular la redacción de los veinte ensayos transversales que abren cada sección conceptual de los dos tomos del *DPSMI*, han puesto de relieve que, junto a los marcos nacionales (y a los mesorregionales, como es el caso de las áreas bañadas por el mar Caribe, incluyendo el istmo centroamericano y las Antillas hispanas), entre todos los contextos te-

rritoriales posibles privilegiamos tres grandes comunidades culturales de amplitud creciente, a saber: 1) el marco *latinoamericano*, que abarca las Américas hispano-lusohablantes del norte, el centro y el sur del continente; 2) el propiamente *iberoamericano*, que está en la base del proyecto, y añade al marco anterior las dos antiguas metrópolis ibéricas (aunque para ciertos propósitos comparativos convendrá desdoblar este ámbito en dos macroespacios diferenciados: hispánico[1] y luso-brasileño); y 3) el espacio atlántico *euroamericano*, que abraza igualmente las dos orillas del océano, incluyendo países del Atlántico norte como Francia, Gran Bretaña y los Estados Unidos. En consecuencia, creemos que el Atlántico ibérico ha de ser observado *también* en este contexto y que sus revoluciones pueden ser estudiadas como parte de una historia atlántica que busque establecer comparaciones (esto es, similitudes y, sobre todo, diferencias) entre los distintos ámbitos y procesos, identificar conexiones interimperiales y transoceánicas, así como señalar transferencias que vayan más allá del tradicional modelo difusionista y de la manida metáfora centro/periferia.[2]

En las últimas décadas, y más aún en los tres últimos lustros, se han producido cambios muy importantes en la manera de abordar la historia política e intelectual en América Latina, España y Portugal, cambios que no son

[1] Refiriéndose sobre todo al momento de la crisis y de las revoluciones hispánicas, F.-X. Guerra hizo notar la identidad de reacciones y la similitud de valores y de lenguajes a ambos lados del Atlántico: «la Monarquía hispánica aparece como una comunidad humana de una extraordinaria homogeneidad cultural y política» (François-Xavier Guerra, *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, Ciudad de México, FCE-Mapfre, 2000, 3.ª ed. [1.ª ed. 1992], pp. 119 y 150). Aun así, tratándose de espacios tan dilatados, distantes y heterogéneos, cada evento revolucionario se inscribió en un contexto particular, fuertemente marcado desde su origen por las circunstancias y características peculiares del país o la localidad en cuestión.

[2] Bernard Bailyn, «The Idea of Atlantic History», *Itinerario*, vol. 20, núm. 1, 1996, pp. 19-44. Del mismo autor, *Atlantic History: Concept and Contours*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2005. David Armitage, «Three Concepts of Atlantic History», y John H. Elliott, «Afterword. Atlantic History: A Circumnavigation», en David Armitage y Michael J. Braddick, eds., *The British Atlantic World, 1500-1800*, Londres/Nueva York, Palgrave Macmillan, 2002, pp. 11-27 y 233-249. Horst Pietschmann, dir., *Atlantic History. History of the Atlantic System*, Gottinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 2002. Alison Games, «Atlantic History: Definition, Challenges and Opportunities», *American Historical Review*, vol. 111, núm. 3, 2006, pp. 741-757. Federica Morelli y Alejandro E. Gómez, «La nueva Historia Atlántica: un asunto de escalas», *Nuevo Mundo/Mundos Nuevos*, núm. 6, 2006, en línea. Silvia Marzagalli, «L'histoire atlantique en Europe», *Nuevo Mundo/Mundos Nuevos*, Coloquios, 2008, en línea. Cécile Vidal, «La nouvelle histoire atlantique», *La Revue Internatioonale des livres & des idées*, núm. 4, 2008, pp. 23-28. Armitage y Subrahmanyam, eds., *The Age of Revolutions in Global Context, c. 1760-1840*. Roberto Breña ha expresado repetidas veces sus reservas frente al estudio de las revoluciones hispánicas en el contexto de las revoluciones atlánticas: Roberto Breña, «Las independencias americanas, la revolución española y el enfoque atlántico», *Historia y política*, núm. 24 (2010), pp. 11-22; ídem, «Revolución hispánica versus revoluciones atlánticas», en *Liberty, liberté, libertad: el mundo hispánico en la era de las revoluciones*, Alberto Ramos Santana y Alberto Romero Ferrer, coords., Cádiz, Universidad de Cádiz, 2010, pp. 103-114.

ajenos a las corrientes metodológicas que en estas páginas venimos glosando. Tanto para Latinoamérica como para el caso de España, diversos autores han dado cuenta de la recepción de los lineamientos de la *Begriffsgeschichte* de R. Koselleck y de las «ideas en contexto» de Q. Skinner (también de la historia de los lenguajes de J. G. A. Pocock, que suele asociarse a este último).[3] Es obvio, sin embargo, que un panorama verdaderamente comprensivo de la historia conceptual no debiera limitarse a esas dos escuelas. Habría que explorar asimismo la recepción directa o indirecta en nuestros pagos de otros enfoques afines más recientes para el estudio de la historia intelectual, como —sin salir del mundo anglófono— el análisis morfológico-conceptual de las ideologías de M. Freeden, la propuesta de D. Armitage de una *history in ideas*, o los esfuerzos de Melvin Richter por aproximar la *Begriffsgeschichte* de Koselleck al contextualismo de Skinner. También debería abarcar la metaforología de H. Blumenberg, o incluso, a caballo entre el mundo germanohablante y el francófono, los ecos de la obra de R. Reichardt *et alii*, con su monumental *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich (1680-1820)*. En lo que a Francia se refiere, esa recapitulación habría de tener en cuenta al menos la historia lingüística de los usos conceptuales de J. Guilhaumou, las aproximaciones histórico-filosóficas de C. Lefort a la democracia y el totalitarismo, o la incidencia del proyecto de largo aliento de P. Rosanvallon, que él mismo bautizó como una *histoire conceptuelle du politique*. En cuanto a la academia italiana, son asimismo relevantes los trabajos de G. Duso y de la llamada «escuela de Padua», como lo son para España las sustanciales aportaciones del equipo de F. Oncina en la Universidad de Va-

[3] En el caso de América Latina, Elías J. Palti ha dedicado varios artículos a esta cuestión y, más allá de eso, a la evolución reciente de la disciplina: Palti, «The "Theoretical Revolution" in Intellectual History»; véase también su artículo anterior «Beyond Revisionism: The Bicentennial of Independence, The Early Republican Experience, and Intellectual History in Latin America,» *Journal of the History of Ideas* 70, núm. 4 (2009), pp. 593-614. Para la recepción en España de la historia conceptual de Koselleck, véanse los trabajos de Gonzalo Capellán, «El tiempo de las palabras. Recepción y desarrollo de la historia de conceptos en España», en *Europa del sur y América latina. Perspectivas historiográficas*, Manuel Suárez Cortina, ed., Madrid, Biblioteca Nueva, 2014, pp. 89-120; véase también Luis Fernández Torres, «La recepción de la historia de conceptos en España. En la encrucijada entre la reflexión teórica y la aplicación práctica», *História da Historiografia*, vol. 12, núm. 30, (2019), pp. 233-277, así como Faustino Oncina, «Die Bedutung und Rezeption von Reinhart Koselleck in spanischsprachigen Raum», *Forum Interdisziplinäre Begriffsgeschichte*, 1-4 (2015), pp. 21-26. Sobre Iberconceptos, pueden consultarse: Guillermo Zermeño, «Sobre la condición postnacional en la historiografía contemporánea: el caso de *Iberconceptos*», en Javier Fernández Sebastián y Gonzalo Capellán, eds., *Conceptos políticos, tiempo e historia. Nuevos enfoques en historia conceptual*, Santander, McGraw Hill - Ediciones Universidad de Cantabria, 2013, pp. 463-489; Gabriel Paquette, «The Study of Political Thought in the Ibero-Atlantic World during the Age of Revolutions», *Modern Intellectual History*, 10, 2 (2013), pp. 437-448, así como el artículo de síntesis: Javier Fernández Sebastián y Luis Fernández Torres, «Iberconceptos: Un proyecto de investigación en red. Cuestiones teórico-metodológicas y organizativas», *Spagna Contemporanea*, XXVII, núm. 51, 2017, pp. 153-175.

lencia, o las del grupo liderado por J. L. Villacañas, primero desde la Universidad de Murcia, posteriormente en la Universidad Complutense de Madrid. Sin olvidar las notables contribuciones del argentino E. Palti desde el Centro de Historia Intelectual de la Universidad de Quilmes, de G. Zermeño desde El Colegio de México, los trabajos de Claudio Ingerflom desde la UNSAM, muy conectados con el grupo de Padua, etcétera.

Mas, habida cuenta de que un repaso, por sucinto que fuera, de todas estas variedades y ramas de la historia conceptual —que, más allá de su interés compartido por el estudio del lenguaje, abarca aproximaciones históricas, sociopolitológicas, lingüísticas y filosóficas[4]— nos alejaría de las metas que nos hemos marcado y ocuparía un espacio del que no disponemos, en lo que sigue, sin renunciar a intercalar algunas reflexiones sobre cómo encarar la historia conceptual del mundo moderno, muy especialmente en Iberoamérica, me limitaré a exponer a grandes rasgos las bases y algunos resultados del Proyecto de historia conceptual comparada del mundo iberoamericano, más conocido como Iberconceptos. Se trata de un proyecto que conozco bien, pues fui yo mismo quien lo concibió y lo puso en marcha hace más de una década, y desde entonces he venido actuando como coordinador general de la red.[5]

Iberconceptos

El principal objetivo, compartido por todos los integrantes de aquella aventura intelectual aún no concluida, fue desarrollar un estudio sistemático,

[4] A mi juicio, la principal dificultad para establecer un diálogo fructífero entre todas esas grandes o pequeñas «escuelas» —cuyas fronteras con la vieja historia de ideas resultan a veces tenues y muy porosas— radica en que, pese a sus indudables afinidades en algunos aspectos y a su común interés por lo discursivo y lo conceptual, el foco se concentra en cada caso en un ámbito diferente. Así, por ejemplo, mientras que J. Guilhaumou y la escuela de Saint Cloud prestan atención sobre todo a la dimensión histórico-lingüística, P. Rosanvallon escribe desde una posición mixta de historiador y teórico social. Por su parte, Q. Skinner se preocupa ante todo por la historia de la teoría política, especialmente por el republicanismo, M. Freeden por la historia de las ideologías en general y del liberalismo en particular. G. Duso, J. L. Villacañas y F. Oncina, cada uno a su manera, se aproximan al tema desde la historia intelectual, principalmente desde la historia de la filosofía, en algunos casos con una ambición más normativa que descriptiva. Las aproximaciones más genuinamente *históricas* serían probablemente las de R. Koselleck y R. Reichardt, en la medida en que ambos autores y sus respectivas escuelas, sin dejar de ocuparse de cuestiones de teoría y método, han tratado de buscar un equilibrio entre la historia intelectual y la historia política y social.

[5] El título inicial de este proyecto internacional de investigación fue «El mundo atlántico como laboratorio conceptual (1750-1850). Bases para un *Diccionario histórico del lenguaje político y social en Iberoamérica*». Para las cuestiones metodológicas y organizativas me remito al artículo ya citado de Fernández Sebastián y Fernández Torres, «Iberconceptos: Un proyecto de investigación en red. Cuestiones teórico-metodológicas y organizativas». Puede verse también, en una fase más temprana, mi trabajo «*Iberconceptos*. Hacia una historia atlántica de los conceptos políticos en el mundo iberoamericano», *Isegoría*, núm. 37, 2007, pp. 165-176.

comparado y en la medida de lo posible transnacional de la transformación de algunos conceptos políticos básicos en los países de habla española y portuguesa a ambos lados del Atlántico entre mediados del siglo XVIII y la segunda mitad del siglo XIX. Ocho años después de la puesta en marcha del proyecto —que vino precedido por un proyecto similar referido al caso español completado poco antes[6]—, habíamos publicado una obra de referencia en dos tomos (el segundo, dividido en 10 volúmenes) en la que recogíamos y compilábamos información relevante sobre una veintena de conceptos en la mayoría de los países de la región.[7]

Se trataba de reconstruir la historia de un puñado de conceptos que han moldeado la experiencia histórica de nuestras sociedades, observando las relaciones de doble dirección entre conceptos y experiencias. Pues si para el estudioso de las ciencias sociales las palabras constituyen «los instrumentos de su oficio y una parte vital del asunto que estudia»,[8] los vocabularios sociopolíticos fundamentales constituyen un dato histórico crucial y merecen una atención muy especial. Antes de que Reinhart Koselleck subrayase la importancia de los *Grundbegriffe* para la escritura de la historia, Émile Benveniste dejó escrito que

> Toda la historia del pensamiento moderno y los principales logros de la cultura intelectual en el mundo occidental están ligados a la creación y al manejo de algunas decenas de palabras esenciales, que en conjunto constituyen el acervo común de las lenguas de Europa occidental.[9]

La observación de Benveniste no carecía de antecedentes. Ya a comienzos del siglo XIX había observado Leopardi que todos los europeos cultos manejaban una «piccola lingua» compuesta de un corto número de palabras presentes con ligeras variantes en todos los idiomas. Significativamente, la mayoría de las voces de ese pequeño vocabulario de la filosofía y de la política, que el poeta italiano propuso llamar «europeísmos», procedía de raíces latinas y griegas.[10] Y hoy es evidente que en las principales lenguas de Euro-

[6] Me refiero al *Diccionario político y social del siglo XIX español* y al *Diccionario político y social del siglo XX español*, editados ambos bajo la dirección de Javier Fernández Sebastián y Juan Francisco Fuentes (Madrid, Alianza Editorial, 2002 y 2008, respectivamente).

[7] *DPSMI-I* y *II*. El segundo tomo recibió el premio de la UNE (Unión de Editoriales Universitarias Españolas) a la mejor edición interuniversitaria del año 2014.

[8] Hanna F. Pitkin, *El concepto de representación*, Madrid, CEC, 1985, p. 1.

[9] Émile Benveniste, «Civilisation. Contribution à l'histoire du mot», en *Hommage à Lucien Febvre* [París, 1954], reimpreso en *Problèmes de linguistique générale*, París, Gallimard, 1966, I, p. 336.

[10] Giacomo Leopardi, *Lo Zibaldone di pensieri*, 24 de junio de 1821, en *Pensieri di varia filosofia e di bella letteratura*, Florencia, Le Monnier, 1921, pp. 1213-1216. Sobre este tema pueden verse mis trabajos: «Concepts voyageurs et douanes intellectuelles. Historiciser le vocabulaire des sciences sociales», *La Vie des idées*, 9 de diciembre de 2011: <http://www.laviedesidees.fr/Con-

pa y de América podríamos elaborar una lista de tales términos, un registro que no pasaría de algunos centenares.

Llámense europeísmos, occidentalismos o, tal vez mejor, *euroamericanismos*, parece claro que el análisis histórico comparado de los conceptos básicos de una época y una civilización particular reviste gran interés y es esencial para la comprensión de la sociedad y el periodo de que se trate. Y dado que los conceptos aparecen casi siempre vinculados a ciertas palabras clave, no nos sorprende que su estudio haya interesado tanto a los historiadores y estudiosos de la cultura como a los lingüistas y lexicógrafos.[11]

Para los participantes en el proyecto, en todo caso, quedaba claro que el seguimiento de la trayectoria de un término clave, su historia lexicográfica, no equivale a la historia del correspondiente concepto. Este último, como hemos explicado en la primera parte (véase el cap. XII, pp. 449*ss.*), al condensar significados, experiencias y expectativas, constituye el punto de engarce del plano léxico con sus referentes políticos y sociales. Pero las palabras, en política, no se usan meramente para denotar determinados objetos y describir lo que nos rodea; con ellas se *hacen* otras muchas cosas, como persuadir, defender, planear, incitar, ordenar, apoyar, atacar, condenar, prohibir, estigmatizar, y así sucesivamente. A menudo son utilizadas como arietes, constituyendo, sobre todo en tiempos agitados, formidables palancas para la transformación de esos estados de cosas a los que englobamos bajo el enigmático término «realidad». La redacción de cada entrada de nuestro lexicón ha tratado de tener en cuenta ese aspecto activista de los conceptos, salvando para el lector la distancia histórica entre los significados actuales de los diferentes términos y sus sentidos polémicos a lo largo de los siglos XVIII y XIX, distinguiendo al propio tiempo los principales hitos y umbrales de discontinuidad en esa evolución semántica, así como las contrapuestas significaciones polémicas que agentes individuales o colectivos y fuerzas políticas antagónicas atribuyeron en su día a cada sintagma en cada uno de los espacios estudiados.

cepts-voyageurs-et-douanes.html>, así como mis «Conclusions: Setting the Agenda for a European Conceptual History», en Willibald Steinmetz, Michael Freeden y Javier Fernández-Sebastián, eds., *Conceptual History in the European Space*, Nueva York/Oxford, Berghahn, 2017, pp. 281-297.

[11] Raymond Williams, *Keywords. A Vocabulary of Culture and Society*, Londres, Fontana Press, 1976. Georges Matoré, *La méthode en lexicologie. Domain français*, París, M. Didier, 1953, pp. 50 y 67*ss.* Para las lenguas ibéricas contamos con un puñado de monografías y obras de referencia acerca del léxico político y social de los siglos XVIII y XIX. Rafael Lapesa, «Ideas y palabras: Del vocabulario de la Ilustración al de los primeros liberales», *Asclepio*, Madrid, XVIII-XIX (1966-1967). María Cruz Seoane, *El primer lenguaje constitucional español (las Cortes de Cádiz)*, Madrid, Moneda y Crédito, 1968. María Paz Battaner Arias, *Vocabulario político-social en España (1868-1873)*, Madrid, RAE, 1977. Doris Ruiz Otín, *Política y sociedad en el vocabulario de Larra*, Madrid, CEC, 1983. Pedro Álvarez de Miranda, *Palabras e ideas: El léxico de la Ilustración temprana en España (1680-1760)*, Madrid, RAE, 1992. María Teresa García Godoy, *Las Cortes de Cádiz y América. El primer vocabulario liberal español y mejicano, 1810-1814*, Sevilla, Diputación de Sevilla, 1998, y, de la misma autora, *El léxico del primer constitucionalismo español y mejicano, 1810-1815*, Granada, Universidad de Granada, 1999. Martha Hildebrandt, *La lengua de Bolívar. I. Léxico*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1961. Telmo Verdelho, *As Palavras e as Ideias na Revolução Liberal de 1820*, Coímbra, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1981.

Éramos muy conscientes de que en este caso no se trataba, como en los diccionarios habituales, de dar un enunciado lexicográfico o definición consensual, apodíctica, para cada término y acepción, sino bien al contrario de cartografiar el disenso. Por tanto, nuestro objetivo ha sido registrar y relatar los diferentes usos históricos, discrepancias y deslizamientos semánticos de una veintena de palabras que al lector no le resultan en absoluto extrañas. En cada entrada tratamos de establecer las diferencias más significativas por épocas y grupos políticos y sociales, a fin de aportar algunos testimonios reveladores de esa deriva conceptual, y eventualmente también de las polémicas ideológicas que se desencadenaron alrededor de los términos más controvertidos (y ello, tanto en el país o área considerada en cada una de las entradas integradas en nuestro Diccionario, como en el conjunto iberoamericano, donde nos limitamos a esbozar las líneas generales desde una perspectiva comparativa).[12] En este sentido, nuestro lexicón de historia de conceptos es más bien un registro de historia *de las conceptualizaciones*, es decir, del uso estratégico de ciertos conceptos clave en los debates y argumentaciones.

Estudiar con algún detenimiento la terminología política y social de los siglos XVIII y XIX equivale a efectuar un instructivo viaje en el tiempo a las fuentes más inmediatas de nuestro universo político-intelectual contemporáneo, ese que últimamente está sujeto a grandes tensiones y no sabemos si sobrevivirá. Lo cual podría servir seguramente tanto para comprobar una vez más la ingente deuda de nuestro lenguaje político con ese legado (un legado próximo pero que, como suele suceder tratándose de la lengua, tiene raíces muy antiguas), cuanto para producir un saludable *extrañamiento* que instaure una cierta distancia intelectual con un pasado que demasiado a menudo nos ha parecido engañosamente transparente. De ahí que el ejercicio de pensar históricamente los conceptos y términos fundamentales no sea una mera curiosidad erudita, sino una vía para penetrar críticamente en los cimientos del presente.

Tal extrañamiento pudiera contribuir además a que los estudiosos de nuestro tiempo evitaran caer en esa tentación que periódicamente les acomete de fijar un suelo conceptual pretendidamente estable. La simple cons-

[12] Sin contar los paratextos e introducciones generales de cada tomo y de cada volumen, el DPSMI reúne un total de 230 monografías. De ellas, 210 entradas se ocupan de la trayectoria de un concepto en cada uno de los países o regiones considerados (nueve en el primer tomo, doce en el segundo). Cada bloque conceptual va precedido de una «síntesis transversal». En esta veintena de ensayos, uno por cada concepto estudiado, el coordinador o coordinadora de cada concepto ha tratado de sintetizar desde una perspectiva comparativa los rasgos más descollantes del concepto en cuestión en todos, o al menos la mayoría, de los espacios iberoamericanos.

tatación de que nuestros conceptos están sometidos a perpetuo cambio nos previene contra el doble señuelo del estatismo y de esa tan codiciada como imposible nitidez y univocidad. Por más que sea sin duda deseable la búsqueda de conceptos claros y precisos en ciencias sociales («Uno de los escollos en que más a menudo tropieza la investigación científica», escribe Rafael Altamira en 1898, «es la vaguedad o la multiplicidad de sentidos de las palabras que expresan conceptos fundamentales»),[13] la insoslayable historicidad y dinamismo de las sociedades hace inviable cualquier propósito de fijación de un cuadro categorial definitivo. Un hecho del que era ya perfectamente consciente Dilthey hace más de un siglo: «Los conceptos de las ciencias del espíritu resultan representaciones de algo en marcha, fijaciones en el pensamiento de aquello que es, por sí mismo, transcurso o dirección de movimiento».[14]

Más allá de las cuestiones de método, y una vez asumida la idea de que los discursos y conceptos son parte de la práctica política, el primer problema que se nos presentó al iniciar el proyecto fue la selección de las entradas del Diccionario. Tras un largo debate entre los pioneros del equipo de investigación sobre los pros y contras de incluir tal o cual concepto en nuestro escrutinio, de entre más de un centenar y medio de conceptos posibles, entresacamos una veintena que por diversas razones nos parecieron especialmente relevantes en la vertebración de las nuevas realidades políticas en aquella era de las revoluciones (lo que no quiere decir que los conceptos seleccionados sean los más importantes). El debate se produjo en dos fases, en cada una de las cuales retuvimos, no sin dificultad, una decena de conceptos que darían origen, respectivamente, al primero (2009) y al segundo tomo (2014) del DPSMI. Los veinte conceptos seleccionados fueron los siguientes: *América/Americanos, Ciudadano/Vecino, Civilización, Constitución, Democracia, Estado, Federación/Federalismo, Historia, Independencia, Liberal/Liberalismo, Libertad, Nación, Opinión Pública, Orden, Partido/Facción, Patria/Patriota/Patriotismo, Pueblo, República/Republicanos, Revolución* y *Soberanía*.

Aunque sé que este tipo de distinciones tienen sus riesgos, en esta veintena de conceptos —y tal vez en todo el vocabulario básico usado para imaginar y dar cuenta de la vida en común— cabría distinguir dos series bastante diferenciadas. Un primer bloque, mayoritario, agruparía todos aquellos conceptos que podríamos denominar *político-espaciales*. La segunda serie, mucho menos nutrida, constaría de unos pocos conceptos que podemos etiquetar como *histórico-temporales*. Pues, si bien es cierto que en aquel tiempo de grandes cambios y convulsiones el lenguaje político y social en su conjunto se cargó de expectativas y resultó internamente temporalizado, en un puñado de nociones esta faceta brilla con especial fuerza. Dicho de otra manera:

[13] Rafael Altamira, *Psicología del pueblo español* [1902], Madrid, Biblioteca Nueva, 1997, p. 61.
[14] Wilhelm Dilthey, *El mundo histórico*, Ciudad de México, FCE, 1978, p. 176.

mientras que la mayoría de los conceptos tienen un carácter acusadamente espacial (en un sentido no necesariamente territorial), otros presentan un perfil básicamente temporal y de movimiento (sin que eso quiera decir en absoluto que carezcan de implicaciones espaciales). *Civilización, Historia, Revolución* y *Liberalismo* (el primer gran -ismo político de los siglos XIX y XX, fuertemente volcado hacia el futuro) formarían parte inequívocamente del segundo bloque, en tanto que *América, Ciudadano, Constitución, Democracia, Estado, Federación, Independencia, Libertad, Nación, Opinión Pública, Orden, Partido, Patria, Pueblo, República, Soberanía* o *Sociedad*[15] se adscribirían preferentemente al primer grupo.

Conceptos espaciales y temporales: Atenas y Jerusalén

Los cimientos culturales de esta subdivisión podrían rastrearse hasta la Antigüedad. Al fin y al cabo, el doble legado greco-romano y judeo-cristiano que ha conformado la tradición occidental nos permite distinguir entre una constelación de conceptos político-espaciales, que debemos sobre todo a los griegos (incluyendo de manera destacada a Platón y Aristóteles), y otro bloque de nociones histórico-temporales, cuyos primeros esbozos pueden remontarse al Antiguo Testamento. Pues, por mucho que los nombres de Herodoto y Tucídides acudan inmediatamente a nuestra mente cuando hablamos de «padres de la historia» y que las primeras ocurrencias de esta última palabra (ἱστορία) nos lleven a la Grecia clásica, sabemos que la base de la cultura histórica occidental —la idea de que el pasado explica el presente, que la trayectoria histórica de un grupo humano le confiere identidad, etc.— procede en última instancia del Pentateuco y de la tradición judía.[16] En este aspecto,

[15] Como ha sido observado a menudo, «la sociedad tiene desde su mismo nacimiento una configuración espacial, del mismo modo que el espacio tiene una configuración social» (Giacomo Marramao, «*Spatial turn*. Espacio vivido y signos de los tiempos», *Historia y Grafía*, núm. 45 (2015), pp. 123-132, p. 127).

[16] Jan Assmann, *Historia y mito en el mundo antiguo. Los orígenes culturales de Egipto, Israel y Grecia*, Madrid, Gredos, 2011, pp. 32 y 266-268. Allan Megill, «History, Memory, Identity», *History of the Human Sciences* 11 (3) (1998), pp. 37-62, p. 54; del mismo autor, «"Grand Narrative" and the Discipline of History», en Frank Ankersmit y Hans Kellner, eds., *A New Philosophy of History*, Chicago, University of Chicago Press, 1995, pp. 151-173. Si en el Antiguo Testamento el propio Yahveh justifica su entrega del Decálogo a su pueblo basándose en ciertos acontecimientos precedentes que Él mismo habría provocado, como es la salida de los hebreos de Egipto (Éxodo 20: 2-3) y la revelación se va produciendo en el tiempo, el carácter fundamentalmente *histórico* de la fe cristiana es evidente, desde el momento que se basa en la noticia de un acontecimiento, la venida al mundo de Jesús, el Mesías, que supondría el cumplimiento de lo anunciado por los profetas. Al fin y a la postre, como escribiera Lorenzo Valla a mediados del siglo XV, tanto a Moisés como a los cuatro evangelistas se les debería calificar justamente de «historiadores», y Juan Luis Vives observó, por su parte, que la propia religión y teología cristianas se basaban en la narración de una serie de importantes hechos históricos. Y fue Dios mismo quien

el esquema básico de la relación de los occidentales con el pasado no ha cambiado sustancialmente desde aquellas lejanas historias sagradas. Mientras los griegos de los siglos V y IV a.C. discutían acerca de la *polis* —sobre sus ventajas, sus males, sus formas de gobierno y su óptima constitución—, los hebreos daban forma, probablemente con anterioridad, a sus relatos del pueblo elegido y soñaban una y otra vez con la tierra prometida o con la llegada del Mesías. A un lado, el espacio ciudadano de la política; al otro, el tiempo lineal y productivo de la narración, desdoblado en pasado y futuro, experiencia y expectativa, prefiguración y cumplimiento —visible especialmente en la larga sombra de algunos libros proféticos, en especial el de Daniel y el de Isaías—, como clave de lectura del mundo y de la vida colectiva[17] (por cierto, la teleología que ha informado profunda y largamente la manera occidental de escribir sus historias sería en gran medida tributaria de estas visiones proféticas del cumplimiento de lo anunciado).

Dejando a un lado la tarea de helenización del cristianismo temprano desempeñada por Pablo de Tarso, judío y *civis romanus*, la primera gran síntesis de esa doble herencia, una fusión enriquecida con los aportes de las dos Romas, republicana e imperial, llegaría a comienzos del siglo V, cuando Agustín de Hipona escribió *De civitate Dei*, piedra angular de la teología histórico-política del Occidente cristiano. En esa obra fundamental, tanto la ciudad terrenal como la historia humana, y la prefiguración de la Jerusalén celeste en la Jerusalén terrestre, aparecen encuadradas en los grandes designios de la Providencia, subordinadas a su verdadero fin, que se identifica con esa clausura del tiempo —cierre del corto e infortunado paréntesis temporal que va desde la Caída hasta el Juicio Final— que para los justos supondría el ingreso en la eterna patria celestial.

En ese sentido, aunque somos conscientes de que muchos conceptos pueden retrotraerse tanto a fuentes religiosas como profanas y que en su re-

impuso a los hebreos el deber de recordar y guardar memoria de algunos sucesos importantes (*Deut.* 7: 18) y la obligación de cumplir ciertas promesas formuladas tiempo atrás (*Éxodo* 32: 13).

[17] Auerbach efectuó una sugestiva comparación entre la Odisea y el Antiguo Testamento, y más en general entre las antiguas literaturas griega y judía, mostrando que, a diferencia de los sencillos esquemas narrativos homéricos, en los que el tiempo no juega ningún papel relevante como productor de el sentido, en los relatos bíblicos aparece el pueblo hebreo como actor colectivo fundamental que desarrolla un plan divino en el que el tiempo es factor e ingrediente primordial (Erich Auerbach, *Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*, Ciudad de México, FCE, 1950, pp. 9-30, especialmente pp. 21-26). Ver no obstante las oportunas matizaciones de Arnaldo Momigliano, «Time in Ancient Historiography», *History and Theory*, Vol. 6/6 (1966), pp. 1-23. El esquema de la hermenéutica figural desplegado por Auerbach en *Figura*, en virtud de la cual ciertos acontecimientos proyectan su *umbra futuri* sobre otros eventos posteriores, será retomado luego por la historia profana, que mediante procedimientos analógicos similares logrará entrelazar acontecimientos y procesos, asegurando así la continuidad en la discontinuidad (José M. Cuesta Abad, «Erich Auerbach: una poética de la historia», en Erich Auerbach, *Figura*, Madrid, Trotta, 1998, 9-40, pp. 25-40).

corrido han atravesado innumerables vicisitudes que los hace irreconocibles si uno considera dos puntos muy alejados en el tiempo, no sería descabellado situar los modernos conceptos espaciales de la vida colectiva (política, ciudadano, pueblo, república, patria, nación, sociedad, opinión pública, soberanía, democracia, constitución y tantos otros) en la estela de las antiguas civilizaciones griega y romana. Y, por otra parte, un hilo sutil vincularía algunos de los conceptos temporales más importantes de la modernidad (categorías genuinamente históricas como historia, revolución o progreso, al lado de otras como civilización, modernidad, crisis, reforma, emancipación-redención, desarrollo o regeneración) con un universo nocional que señala el paso de la temporalidad cíclica a la concepción lineal del tiempo, cuyos albores y referentes mediatos se encuentran en los fascinantes relatos de la Torá, en el Nuevo Testamento y en unos pocos textos fundacionales de la patrística cristiana, coronados por la orientación escatológica agustiniana que difiere la esperanza en la inminente llegada del reino de Cristo hasta el Juicio Final.[18] Naturalmente, no estoy insinuando que cada uno de los conceptos que acabo de enumerar tenga un origen bíblico (de hecho, la mayoría de los términos que los vehiculizan provienen de raíces griegas y romanas). Lo que sugiero es que esa constelación conceptual tiene su base común de intelección en el marco mental dibujado por las historias sagradas y la teología de la historia judeocristiana, un marco que en los tiempos modernos resultará profundamente transformado, reemergiendo en los siglos XVIII y XIX bien como filosofía del progreso, bien como aquellas ideologías político-sociales secularizadas que incorporan las ideas y nociones temporales mencionadas.[19] En

[18] Los étimos de varios conceptos modernos pertenecientes a este grupo (a los que podríamos agregar algunos más, como futuro/porvenir, desarrollo o evolución), como es el caso de civilización, progreso, revolución o utopía, remiten sin embargo a una imaginación espacial, alusiva a ciertos lugares o movimientos. Algunas de estas expresiones o no existían en el mundo antiguo o no tenían un valor temporal semejante al actual. Es sabido, por ejemplo, que revolución (*revolutio*) carecía en lengua latina de los significados que mucho más tarde desarrolló en el mundo moderno; en aquel tiempo, los romanos recurrían a otras fórmulas —tales como *res novae* o *mutatio rerum*— para referirse a los grandes cambios o disrupciones políticas aunque, como mostró H. Arendt, el concepto moderno de revolución tiene implicaciones de nuevo comienzo y novedad radical de la que aquellos términos —y otros, como los griegos στάσις, μετἄβολή o ἀνακύκλωσις— carecían. La falta de cualquier implicación temporal de la palabra griega (y luego latina) *historia*, y las fluctuantes relaciones entre esta palabra y otras de su campo semántico, como *res gestae* o *chronica*, nos informan asimismo de la ausencia durante siglos de una conciencia de temporalidad/historicidad del tipo de la que (re)surgió con fuerza en los tiempos modernos.

[19] Así, por ejemplo, se han señalado muchas veces los ostensibles vínculos entre el profetismo y mesianismo judío, que engendra la idea de futuro —un futuro cargado de grandes expectativas—, y el revolucionarismo de los tiempos modernos. Naturalmente, este asunto tiene muchas ramificaciones en las que aquí no podemos entrar. Varias de ellas están entrelazadas con el famoso libro *Meaning in History* (1949), de Karl Löwith, y con el subsiguiente debate sobre la secularización al que aludimos más abajo (nota 29) y que tiene en la teoría de las *reocupaciones* de Hans Blumenberg una de sus más sugerentes y polémicas aportaciones. Blumenberg asume que

este sentido, el primitivo historicismo judío, luego cristianizado y de ese modo universalizado, proyectará su larga sombra sobre el historicismo del ochocientos.[20] (Y, como han subrayado varios autores, mientras que en la Edad Moderna temprana la política era eminentemente espacial o quasi-espacial, en el siglo XIX se verá fuertemente temporalizada).[21]

Antiguos y modernos

Aunque reconozco que el planteamiento que acabo de hacer puede sonar especulativo, estoy convencido de que la modernidad occidental, que a veces se presenta a sí misma como *prolem sine matre creatam*, está mucho más vinculada a ciertas tradiciones, algunas de ellas muy remotas, de lo que sus impulsores y valedores más entusiastas están dispuestos a admitir. El supuesto poder constituyente absoluto de una modernidad autosuficiente que se inventa a sí misma, que algunos imaginaron como una nueva Minerva brotando armada de la cabeza de Júpiter, ha de ser repensado en términos históricos. Así, en la historiografía referente a la era de las revoluciones sigue siendo muy habitual contraponer el antiguo régimen y el régimen moderno —o la política tradicional y la política moderna—, como si ambos regímenes apenas se hubieran cruzado un instante, al trasponer los occidentales el umbral del primero al segundo (un umbral llamado «revolución»). Esa dicotomía de tipos ideales se habría plasmado en un doble acervo conceptual, antiguo y moderno, tan distintos que parecería tratarse de dos repositorios rigurosamente estancos e inconciliables de recursos intelectuales diametralmente opuestos, lo que hace extraordinariamente difícil explicar el tránsito de uno al otro (salvo, naturalmente, en virtud del *fiat* y de la *tabula rasa* revolucionarios). Lo cierto, sin embargo, es que esas fantasías del punto cero tienen poco que ver con las complejidades de la evolución de las sociedades en el tiempo.[22]

Es interesante notar, a este respecto, que la llamada sociedad tradicional no carecía de recursos para imaginar algunos rasgos de lo que andando el

la filosofía de la historia de la modernidad supone en cierto modo una *translatio imperii* retórica del poder divino a la Historia humana: «El Dios del Antiguo Testamento traspasa, mediante su contrato, su soberanía sobre la historia» (*Las realidades en que vivimos*, p. 137).

[20] Este doble repertorio, clásico y cristiano, gravita sobre muchos desarrollos y argumentos ideológicos de la modernidad, incluyendo el imaginario político norteamericano, cuya religión civil, oscilando entre el republicanismo clásico y el providencialismo, se debate desde los *Founding Fathers* entre las imágenes alternativas —pero también en buena medida convergentes— del *experimento* político-profano de una nueva Roma y del *destino* (de cariz religioso) de una nueva Jerusalén (Reguera, *El imperio de la democracia en América*, capítulo 8).

[21] Kari Palonen, *The Struggle with Time. A Conceptual History of «Politics» as an Activity*, Münster, LIT Verlag, 2006, 2ª ed.

[22] Fernández Sebastián, «Política antigua/política moderna. Una perspectiva histórico-conceptual». Sobre la cuestión de la tradición y su reformulación en el mundo moderno, remitimos el capítulo IV de este libro.

tiempo podríamos describir como una incipiente modernidad jurídico-política. El historiador del derecho António M. Hespanha nos recordaba en un trabajo reciente la disponibilidad en la Europa moderna de un doble repertorio de conceptos y metáforas parcialmente contradictorio. Mientras un primer grupo de figuras discursivas y de tópicos promovía la constitución de un imperio heterogéneo y pluralista —como la monarquía compuesta y policéntrica de los Austrias españoles—, un segundo conjunto enfatizaba más bien la armonía, unidad e indivisibilidad propias de un imperio monista, tendencialmente más concéntrico e igualitario —como la monarquía borbónica, por seguir con el mismo ejemplo—. Las nociones de *iurisdictio*, *naturalitas*, *iura propria*, *usus*, *privilegium* y la metáfora del cuerpo político constituido por órganos diversos y jerarquizados pertenecerían obviamente al primer grupo, mientras que figuras jurídicas relacionadas con el *ius commune* y su *thesaurus* conceptual asociado (incluyendo términos como *patria communis*, *elegantia* y *ratio iuris*), así como ciertos tropos y analogías referidas al monarca (imaginado como sol, piloto, pastor, centro o administrador), apuntarían más bien en la segunda dirección.[23] Cabe pensar que los usos retóricos de este segundo archivo discursivo, reforzado por el pensamiento geométrico y por el creciente individualismo de la Ilustración política, pudieran haber favorecido la transición hacia las concepciones más centralizadas, igualitarias y legicéntricas propias de la revolución y del momento posterior. Parece evidente que el robustecimiento de los poderes de la administración real, legitimado por este último repertorio de conceptos y tropos, habría permitido la incubación de una nueva cultura jurídico-política mucho más acorde con el universo conceptual que solemos calificar de *moderno* (en el sentido de una sustitución progresiva de la justicia, la costumbre y la recopilación por el poder ejecutivo, el código y la constitución).[24]

Por lo que a Hispanoamérica respecta, llegado el momento de las independencias, no nos sorprende demasiado que, como ha mostrado Carlos Garriga, los argumentos más sustanciales que sirvieron de base al «discurso criollo» que condujo a la emancipación y, sobre todo, la cultura de la que aquellos argumentos extraían su sentido estaba inequívocamente vinculada al universo conceptual del *ius commune*.[25] En este sentido, aunque suene paradójico, podríamos decir que las independencias americanas se gestaron en la cultura castellana de la conquista.

[23] António Manuel Hespanha, «Fazer um império com palavras», en Ângela Barreto Xavier y Cristina Nogueira da Silva, org., *O governo des outros. Poder e diferença no Império português*, Lisboa, ICS, 2016, pp. 67-100, pp. 79-80.

[24] Paolo Grossi, *Mitología jurídica de la modernidad*, Madrid, Trotta, 2003.

[25] Carlos Garriga, «Patrias criollas, plazas militares: sobre la América de Carlos IV», *Horizontes y Convergencias*, Eduardo Martiré, coord., *La América de Carlos IV* (*Cuadernos de Investigaciones y Documentos*, I), Buenos Aires, Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, 2009, pp. 35-130, n. 130.

TRANSITANDO HACIA LA MODERNIDAD POLÍTICA

Pero *modernidad*, huelga decirlo, es un concepto extremadamente polisémico, que ha dado origen a una literatura inabarcable. Para los propósitos de este libro, entiendo por modernidad principalmente un nuevo marco simbólico y un nuevo vínculo social, una forma de legitimidad alternativa a la que estuvo en vigor hasta finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, así como una nueva manera de estar en el tiempo. La nueva legitimidad política apelará a la voluntad del pueblo y de la nación allí donde la vieja ponía el acento en la figura simbólica del rey y en un orden indisponible sancionado por Dios. Este cambio crucial en la sanción última del *statu quo* buscará apoyo en una constelación de conceptos jurídicos y políticos abstractos —constitución, derechos, soberanía, sociedad, representación, opinión pública, libertad, ley— materializados poco a poco en nuevas prácticas e instituciones.[26]

En un nivel más hondo, la modernidad euroamericana supondría un modo distinto de experimentar y concebir el tiempo, que deja de ser un mero contenedor neutro de las acciones humanas para imaginarse como motor de la historia en su imparable marcha hacia el progreso.[27] Esta visión progresista del tiempo vino acompañada de un *nuevo régimen de conceptualización*. Mientras que tradicionalmente las experiencias acumuladas por las generaciones anteriores constituían el repositorio más seguro de donde extraer enseñanzas morales y pautas para dar sentido al mundo circundante, de la mano de la confianza en la perfectibilidad humana y de la fe en el progreso se abrió camino un esquema temporal alternativo, de clara vocación futurista. Las élites ilustradas y luego los revolucionarios hicieron que el imaginario social dejara de estar orientado hacia el pasado para mirar hacia el futuro. Se abrió así un nuevo horizonte político y social: muchas nociones se cargaron de grandes expectativas hasta convertirse en un tipo especial de conceptos que, más que atesorar experiencias, invitaban a experimentar con lo desconocido y a emprender cursos de acción inéditos. Las nuevas nociones, en lugar de cartografiar territorios ya explorados, se aventuraban a trazar los planos del porvenir (sobre esta cuestión, a la que ya hemos aludido en el capítulo III, pp. 82*ss*. nos extendemos en el capítulo XII).[28]

[26] Frente a quienes siguen engolfados en la falsa dicotomía ideas vs. prácticas, conceptos vs. instituciones, es bueno recordar que «lo que encontramos en la historia es más bien un abanico de prácticas que son ambas cosas al mismo tiempo, es decir, prácticas materiales desarrolladas por seres humanos en el espacio y en el tiempo [...] y también modos de comprenderse a sí mismos, autoimágenes. [...] Las prácticas humanas son la clase de cosa que se define por tener un sentido, y eso significa que son inseparables de ciertas ideas». Taylor, *Imaginarios sociales modernos*, p. 47.

[27] Hartog, *Régimes d'historicité*.

[28] Reinhart Koselleck, «"Espacio de experiencia" y "horizonte de expectativa": dos categorías

En el nuevo modo de producción conceptual futurocéntrico que acompañó a la radicalización de la conciencia histórica, para los sectores más inquietos de las élites políticas la innovación estaría tendencialmente dirigida por los seres humanos. Y, a la vista de tantas opiniones de la época, es razonable conjeturar que esta transformación trajo consigo un cambio profundo en la estructura de la experiencia de la mayoría de los occidentales, extendiendo por una parte la incertidumbre y, por otra, una confianza probablemente desmesurada —que se iba a ver defraudada una y otra vez— en la capacidad del hombre para realizar sus anhelos colectivos en un futuro abierto[29] (examinaremos esta cuestión con más detalle en el capítulo XII). No deja de ser revelador a este respecto que la palabra revolución saliera de ese trance profundamente transformada, o que algunas innovaciones conceptuales decisivas —nada menos que la emergencia de nociones como *historia*, *individuo* o *sociedad*— condujeran en pocas décadas a la creación de las ciencias sociales.[30] La exaltación de la historia como ciencia, como materia de estudio, e incluso, posteriormente, como actividad profesional reglada en todo el Atlántico euroamericano tampoco es ajena a esta transformación.

Es muy posible que, desde el punto de vista de la conciencia histórico-política, la transformación más importante que haya tenido lugar durante el tránsito a la modernidad fuese la sustitución de un régimen de pensamiento teológico-político que, confiado en el carácter sobrenatural del orden del mundo, hacía el elogio sistemático de la persistencia y la estabilidad en los más diversos terrenos por una concepción alternativa que —aun sin abandonar las creencias religiosas y la fe en la Providencia— reclama insistente-

históricas», en *Futuro pasado*, pp. 333-357. Del mismo autor, «Innovaciones conceptuales del lenguaje de la Ilustración».

[29] Paradójicamente, sin embargo, este énfasis en la agencia humana y en su capacidad para moldear a su antojo el curso de la historia (que conecta con un apasionante debate sobre la secularización en el que tomaron parte, entre otros, C. Schmitt, K. Löwith, R. Koselleck y H. Blumenberg) vino acompañado de la reificación de algunos conceptos fundamentales de enorme grado de abstracción, que llegan a constituirse discursivamente en los verdaderos sujetos de la historia: de hecho, los grandes singulares colectivos temporales de la modernidad —como historia, progreso, y ahora tal vez también globalización— fueron «presentados como fuerzas que se manejan de manera autónoma», invirtiendo así la relación entre sujeto y objeto. Falko Schmieder, «Absolutismo de la realidad. Para una comprensión de la historia moderna en Hans Blumenberg y Reinhart Koselleck», en Oncina Coves y García-Durán, eds, *Hans Blumenberg: historia in/conceptual, antropología y modernidad*, pp. 101-119, pp. 111-113. La querella sobre la secularización ha dado pie a una amplia literatura; una visión panorámica en Jean-Claude Monod, *La Querelle de la Sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*, París, J. Vrin, 2002.

[30] Baker, «Revolution». Ozouf, «Revolución». Koselleck, *historia/Historia*. Heilbron, Magnusson, Wittrock, eds., *The Rise of the Social Sciences and the Formation of Modernity*. Véanse también los ensayos reunidos en el tomo 9 (*Revolución*) del DPSMI-II, y en Wasserman, ed., *El mundo en movimiento. El concepto de revolución en Iberoamérica y el Atlántico Norte (siglos XVII-XIX)*.

mente para los seres humanos la capacidad de moldear a su gusto el orden social de acuerdo con sus ideales e intereses, y no duda en cantar las alabanzas de la novedad y la movilidad permanente. Se trata de una abrupta discontinuidad que solemos asociar con la Ilustración radical y sobre todo con la Revolución francesa. Como es sabido, sus más fervientes partidarios hicieron valer su voluntad decidida de arrojar el pasado, como dijera Trotski más de un siglo después, «al basurero de la historia». Paradójicamente, sería precisamente de esa ruptura de la continuidad de donde surgirá pujante, a modo de compensación, la moderna «ciencia de la historia».[31]

El romanticismo contribuyó a esta dinámica de novedad incesante, constructivismo e intensificación de sentimientos de diversas maneras. Por ejemplo, como mostró Safranski, la vida y la literatura —en especial la novela— comenzaron a relacionarse de un modo nuevo, y para muchos «resultaba fascinante buscar la manera en que la literatura pudiera configurar la vida. Se procuraba vivir lo que se había leído».[32]

Naturalmente, sería un error suponer que tales cambios drásticos en las costumbres, en la cultura, en los vocabularios y las prácticas de la política se produjeron de un día para otro. Por el contrario, diversos autores, teóricos e historiadores más o menos próximos a la historia conceptual han diseñado herramientas analíticas y aplicado diversas etiquetas, algunas de ellas metafóricas, para entender aquella época umbral o periodo transicional, llámese era de las revoluciones, paso de la episteme clásica a la episteme moderna (M. Foucault), *Sattelzeit* (R. Koselleck), revolución cultural historicista o época de las singularizaciones (O. Marquard). Los grandes cambios a que aluden tales denominaciones —al igual que otras fracturas similares sufridas en momentos de graves crisis, transformaciones intelectuales y convulsiones sociales y políticas— solo pueden ser cabalmente aprehendidos desde una perspectiva diacrónica (una visión esquemática de esas transformaciones en el capítulo VIII, pp. 253*ss.*), si bien algunos (micro)cambios semánticos decisivos se captan mejor en el nivel sincrónico. Para el análisis de estas últimas alteraciones a corto plazo la versión skinneriana de la escuela de Cambridge dispone de excelentes instrumentos (*paradiástole, move in argument, rhetorical redescription*),[33] mientras que la escuela de Bielefeld está mejor equipada para aplicar un enfoque diacrónico de *longue durée*.

Con los nombres de Cambridge y Bielefeld aludimos abreviadamente a las dos modalidades principales de la historia conceptual. La primera, la escuela contextualista cantabrigense, se ha dedicado sobre todo al estudio del pensamiento político clásico (me refiero al canon convencional de autores de

[31] Hartog, *Croire en l'histoire*.
[32] Rüdiger Safranski, *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, Barcelona, Tusquets, 2009, pp. 49-51.
[33] Palonen, *Quentin Skinner*.

la Edad Moderna occidental, empezando por Maquiavelo y Hobbes), mientras que la historia de conceptos a la alemana resultaría en principio más adecuada para el análisis de los usos sociales de los conceptos (de ahí la preferencia de parte de los investigadores de Iberconceptos por esta última escuela). Pese a las grandes diferencias entre la *Begriffsgeschichte* y la *Cambridge school*, ambas ramas han subrayado, cada una a su modo, la ruptura profunda que supuso para la conciencia europea la entrada en la modernidad. Una ruptura que Otto Brunner —uno de los «abuelos» de la historia socioconceptual, junto a los trasabuelos Max Weber y Friedrich Nietzsche, entre otros— ilustró magistralmente en su libro más arriba mencionado *Land und Herrschaft* denunciando el efecto distorsionante de la historiografía de su tiempo al proyectar ilegítimamente hacia el pasado las categorías económicas y políticas de la modernidad. Varias décadas después y de un modo más sistemático, esa brecha conceptual fue asimismo señalada por Reinhart Koselleck en su monumental *Geschichtliche Grundbegriffe* (*vide infra*, nota 38), una obra cuyo sentido no es otro que investigar «la disolución del mundo antiguo y el surgimiento del mundo moderno a través de la historia de su aprehensión conceptual».[34] También en los trabajos de Quentin Skinner sobre Maquiavelo y otros autores cuyas obras sirvieron de fundamento al pensamiento político moderno se insiste sobre la discontinuidad (si bien se trata de una discontinuidad distinta, más intelectual y menos sociocultural, por así decirlo).

Así pues, el interés de la historia conceptual en cualquiera de sus modalidades se focaliza en las grandes diferencias entre el mundo moderno y el premoderno (diferencias muy marcadas que, no obstante, se presentan escalonadas desde el siglo XVI hasta los comienzos del XIX, con unos pocos momentos de fuerte aceleración histórica). Lo que interesa en todo caso es destacar la alteridad del universo mental de la vieja Europa, de las concepciones políticas y sociales que sustentaban aquel mundo perdido, las innovaciones del pensamiento político renacentista con respecto al Medievo, del siglo XVII respecto al XVI, etcétera. Dicho de otra manera: mientras que otros enfoques —en realidad, el grueso de la historiografía— se han encargado de reiterar *ad nauseam* las continuidades subyacentes entre unas y otras etapas históricas, la historia conceptual pone el acento en la discontinuidad. En este contexto, «poner el acento en la discontinuidad» quiere decir que esta aproximación vuelve la vista a un lado y a otro de la cesura para subrayar que se trata de dos mundos mentales —concepciones del orden, el derecho y la temporalidad, teorías políticas y morales— profundamente heterogéneos, extraños entre sí, pero por supuesto sin renunciar a comprender y explicar en lo posible el salto de uno al otro.

[34] Reinhart Koselleck, «Introducción al *Diccionario histórico de conceptos político-sociales básicos en lengua alemana*», traducción y notas de Luis Fernández Torres, *Anthropos*, núm. 223 (2009), pp. 92-105, p. 94.

SATTELZEIT IBÉRICA

Ese salto se produjo de una manera o de otra en todo Occidente, incluyendo el Occidente ibérico. Ciertas expresiones compuestas y conceptos político-sociales en su momento muy novedosos y chocantes permiten entrever ya a través de su morfología esa impronta transicional. Así, un rasgo que llama poderosamente la atención en algunos de estos nuevos conceptos, en especial en aquellos sintagmas conceptuales que constan de dos vocablos, es el hecho de haberse formado del encuentro inopinado entre dos términos de significado opuesto, lo que hacía que inicialmente cada uno de esos conceptos bimembres sonara como un oxímoron. Tales cruces conceptuales, cada uno de los cuales fue inicialmente percibido como una *contradictio in terminis*, una especie de ensamblado contra natura, produjeron al principio cierta perplejidad por su carácter aporético. Esta circunstancia explicaría que, según se advierte en las fuentes, una parte de los hablantes se resistieran obstinadamente a aceptarlos por considerarlos absurdos (y los sectores tradicionalistas sacaron partido de esas inercias semánticas). *Soberanía nacional*, *opinión pública*, *voluntad general*, *representación nacional*, incluso *virtud cívica* o *economía política* fueron algunos de estos «centauros conceptuales» que llegarían a convertirse en pilares conceptuales del sistema, pero que los grupos más conservadores miraron de entrada con indisimulada desconfianza.[35] La soberanía, la voluntad, la representación, la virtud, la opinión…, facultades y atributos personales, idiosincrásicos e intransferibles donde los haya, empezaron a ser aplicados en las bocas y en las plumas de los partidarios de las reformas a colectivos más o menos numerosos; todos esos sustantivos comenzaron a adjetivarse como *generales*, *nacionales*, *políticos*, *sociales*, *públicos* o *populares*. En la medida en que esta proyección universalizante de lo que antes se consideraba individual y particular implicaba un alto grado de abstracción, este proceso de construcción de significado —que llevaba aparejada cierta tensión conceptual que nun-

[35] Elías J. Palti, *El tiempo de la política. El siglo XIX reconsiderado*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007, pp. 119 y 122. Por supuesto, uso esta fórmula —centauros conceptuales— en un sentido bien distinto a como Schopenhauer o Burckhardt utilizaron esta misma expresión. Si dispusiéramos de espacio para ello, merecería la pena analizar aquí otros conceptos híbridos de diverso tipo que fueron acuñados o difundidos por entonces, algunos tan importantes de cara al futuro inmediato como *democracia representativa* (especie de gobierno mixto de los modernos), *contrato social*, *poder constituyente*, *orden republicano*, *historia nacional* o *revolución liberal*. Por supuesto, las acuñaciones por yuxtaposición de dos términos entre los cuales existe de entrada cierta tensión se observan ya en la Antigüedad: dos sintagmas latinos tan cardinales como *res publica* y *bellum civile* empezaron a usarse antes de nuestra era. Y la superioridad del bien global de una ciudad sobre el bien de uno de sus individuos, que Aristóteles defendió con claridad en su *Ética a Nicómaco* (libro I, § 2), una idea que Tomás de Aquino desarrollaría como *bonum commune* (*Summa Theologiae*, I-II, q. 90), supuso la consagración de esa proyección de lo particular sobre lo general, que conocería después múltiples versiones y ramificaciones.

ca se ha disipado del todo[36]— puede ser visto como concomitante y complementario del fenómeno de la ideologización del periodo transicional, descrito por Koselleck como la acuñación sistemática de singulares colectivos (lo que ha dado pie a otros autores a referirse a la modernidad como la «gran época de las singularizaciones»).[37]

Uno de estos centauros conceptuales más controvertidos e indómitos, sobre todo porque alcanzó pronto rango constitucional, fue el de *soberanía nacional*. Su uso en la publicística comenzó ya en 1808, cuando Napoleón dispuso a su gusto de la corona de España. Antonio de Capmany, en su panfleto *Centinela contra franceses*, utiliza tempranamente este concepto anfibio no todavía para afirmar la capacidad autoasumida de la nación para constituirse en soberana de sí misma, sino para denunciar, en un lenguaje de *ius gentium*, la usurpación de la corona española y la consiguiente pérdida de la independencia de la nación a manos de un poder extranjero. Más adelante, diversos autores conservadores impugnaron el concepto, desde el supuesto de que la soberanía en una monarquía le correspondía al rey, aunque el pueblo conservase de algún modo su *supremacía* (esta fue la propuesta de Jovellanos). Mas, desde que las Cortes de Cádiz asumieron la *soberanía nacional* al constituirse como tales, el 24 de septiembre de 1810, los aspectos externos e internos de la soberanía tendieron a confundirse (así lo deja ver también el Discurso preliminar a la Constitución de 1812 que pronunció Agustín de Argüelles), si bien la dimensión interna fue cobrando cada vez más importancia (como se refleja en el art. 3 de la carta gaditana). Bolívar invocó la *soberanía nacional* —en este caso referida a Venezuela— en su Discurso de Angostura (1819), pero en la mayoría de las primeras constituciones hispanoamericanas se habla más bien de la soberanía del pueblo (o de los pueblos), y muchas veces se explicita que el ejercicio de la soberanía corresponde en realidad a sus representantes. Tras la experiencia del Trienio liberal, en España y en Portugal este principio fue apoyado casi en exclusiva por los grupos más radicales. Los liberales moderados, por el contrario, e incluso un sector de los progresistas partidarios de la monarquía constitucional templada, desconfiaban del énfasis en la soberanía nacional y a partir de los años 1830 intentaron «limar las garras» de este principio, cosa que lograron momentáneamente mediante la fórmula mixta de la soberanía compartida de rey y Cortes (en el caso de España, la *soberanía nacional* solo resurgirá con toda su potencia disruptiva en ciertos momentos revolucionarios, como en 1854 o 1868).

Con respecto a la cuestión batallona de la pertinencia de aplicar o no la

[36] Pietro Costa, *Ciudadanía*, Madrid, Marcial Pons, 2006, pp. 74*ss*.

[37] Odo Marquard, *Filosofía de la compensación. Estudios sobre Antropología filosófica*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 36. Marquard, favorable al pluralismo, desconfía de esas grandes singularizaciones/simplificaciones, que desearía ver superadas.

noción de una época umbral —*Schwellenzeit* o, más usualmente, *Sattelzeit*— al estudio de los siglos XVIII y XIX, aun siendo conscientes de que el modelo teórico y metodológico que R. Koselleck desarrolló brevemente en su Introducción al *Geschichtliche Grundbegriffe* (1972)[38] ha sido objeto de numerosas críticas y el propio Koselleck insistió más de una vez en que se trata de un conjunto de hipótesis pensadas principalmente para el mundo germanohablante, creemos que algunas de sus premisas podían ser útiles y heurísticamente provechosas para nuestro proyecto. Sostuvimos, en efecto, y creemos que los resultados de Iberconceptos han corroborado esta conjetura, que también en el ámbito iberoamericano se produjo en el siglo XIX, especialmente durante su primera mitad, una fase de cambios semánticos acelerados. En pocas décadas el universo simbólico de la política se vio sometido a un rápido proceso de renovación, proceso que puede ser descrito como una «revolución conceptual» (véase, más adelante, el capítulo VII, pp. 246-251), aunque probablemente sea más exacto, y sobre todo más productivo e iluminador, caracterizar globalmente al periodo que va de las últimas décadas del XVIII a las últimas del XIX como una *gran transición*.[39]

El verdadero parteaguas de esa gran transición se situaría en el lapso que va de 1807 a 1834, el periodo específicamente ibérico de la era de las revoluciones. Se trataría de su fase álgida, repleta de eventos de gran trascendencia y de cambios decisivos en los vocabularios de la política, si bien la inestabilidad crónica en casi toda la región en las décadas siguientes permitiría seguir hablando de «revoluciones» bastante más allá de la última fecha señalada. De hecho, tomando en cuenta las observaciones acerca de esos cambios y su consolidación, y partiendo de la experiencia acumulada en el manejo de las fuentes durante la primera fase del proyecto, los investigadores de Iberconceptos, al encarar el segundo tomo del DPSMI, decidimos desplazar las fechas de referencia, inicial y final, del proyecto para abarcar el periodo 1770-1870.

Aunque los procesos revolucionarios varían grandemente de virreinato a virreinato, de provincia a provincia, incluso ciudad a ciudad, en función de las coordenadas geopolíticas específicas, tensiones sociales y circunstancias particulares de cada lugar, la interrelación entre las partes justifica su tratamiento historiográfico como un único macroproceso multiforme, un todo formado por múltiples piezas que interaccionan entre sí. De ahí que nos parezca apropiada la denominación *revoluciones hispánicas*, usada por François-Xavier Guerra y Roberto Breña, entre otros (*vide supra*, nota 1); incluso cabe

[38] Koselleck, «Einleitung», en GG, vol. I, 1972, § 2.4, pp. xiii-xxvii. Versión española de Fernández Torres: «Un texto fundamental de Reinhart Koselleck».

[39] Como he explicado en otro lugar, hay razones que aconsejan retrasar un par de décadas el periodo de referencia de la *Sattelzeit* ibérica con respecto a su homóloga germánica: Javier Fernández Sebastián, «Introducción. Tiempos de transición en el Atlántico ibérico. Conceptos políticos en revolución», DPSMI-II, pp. 9-45, pp. 38-42.

hablar de *revoluciones ibéricas*, si bien el contraste entre la relativamente pacífica independencia de Brasil y las cruentas guerras de independencia hispanoamericanas en algunos aspectos es muy marcado).[40]

A mi juicio, y sin negar en absoluto que a lo largo de la historia —incluso en los tiempos modernos— ha habido otros momentos de cambio conceptual acelerado (creo, en efecto, que en los siglos XVI y XVII se produjo en el mundo hispano otra inflexión muy importante, otro periodo transformador en los lenguajes teológico-jurídico-políticos), los cuatro postulados koselleckianos alusivos a las transformaciones que habrían sufrido muchos conceptos socio-políticos en ese tránsito del *ancien régime* al mundo contemporáneo —*democratización*, *temporalización*, *ideologización* y *politización*[41]—, cuatro teoremas indisociables de su semántica de los tiempos históricos, serían *grosso modo* de aplicación al área iberoamericana durante aquella época bisagra.

La sustancial ampliación del número de usuarios del lenguaje político —antaño muy restringido a pequeños sectores de las élites— hasta abarcar a grupos sociales relativamente amplios (*democratización*); la inscripción de una parte importante de dicho vocabulario en diferentes filosofías de la historia, de manera que los conceptos empiezan a referirse cada vez más a expectativas y metas futuras y menos a experiencias ya conocidas (*temporalización*); en fin, el carácter cada vez más abstracto de los conceptos básicos (*ideologización*) y su manipulación partidista (*politización*), que contribuyen a expandir su polisemia; todos estos rasgos, decimos, se corresponden con procesos que podemos observar, a mayor o menor velocidad y escala, en muchos lugares de los abigarrados mundos ibéricos.

Como sugeríamos antes al hablar de la *ideologización*, muchos conceptos se hicieron más y más abstractos, hasta convertirse en «singulares colectivos», es decir en nombres socio-políticos que empezaron a usarse preferentemente en singular y que, precisamente a causa de su generalidad y amplitud semántica, se prestan a una enorme variedad de usos e interpretaciones no siempre congruentes por multitud de actores, en innumerables situaciones y circunstancias[42] (un fenómeno que nos recuerda eso que Nietzsche llamó «la locura de los conceptos generales»). La lista de estos singulares colec-

[40] João Paulo Pimenta, *La independencia de Brasil y la experiencia hispanoamericana (1808-1822)*, Santiago de Chile, DIBAM - Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2017.

[41] Los términos *Demokratisierung*, *Verzeitlichung*, *Ideologisierbarkeit* y *Politisierung*, usados por Koselleck para caracterizar las transformaciones de los conceptos durante el periodo de transición acelerada, han sido habitualmente traducidos al español como *democratización*, *temporalización*, *ideologización* y *politización*. Una forma más laxa, tal vez reduccionista, pero posiblemente menos equívoca, de verter estos cuatro términos técnicos en nuestra lengua pudiera ser, respectivamente, *popularización*, *futurización*, *abstracción* y *partidización*.

[42] Tal tendencia a la abstracción en política va a contracorriente de la dirección dominante de la evolución semántica del mundo moderno en otros terrenos. Como muestran los estudios de H. Werner, entre otros, parece ser que el lenguaje de la vida diaria tiende a concentrarse en lo

tivos, frecuentemente escritos con mayúscula, sería larga. Nos limitaremos, pues, a sugerir algunas de estas transformaciones. De muchas historias concretas y particulares se pasó a un concepto universal y englobante de *Historia* (*la historia* por antonomasia, entendida como totalidad del devenir de los asuntos humanos desplegándose en el tiempo); de los progresos en diferentes esferas, se pasó al *progreso* en general; de la multiplicidad de futuros posibles, al *futuro*, nuevo espacio mental unificado, abarcador de todo lo que en cada momento está por venir;[43] de las libertades, a la *libertad*; de las opiniones a la *opinión* (pública); de las constituciones y leyes fundamentales, a la *constitución*; de los pueblos, naciones, patrias y repúblicas, al *pueblo*, la *nación*, la *patria* y la *república*. Estos desarrollos léxico-semánticos se observan con claridad tanto en España y Portugal como en Iberoamérica a lo largo del siglo XIX.

De los cuatro procesos que caracterizan a la *Sattelzeit*, el más controvertido, en lo que se refiere a la validez del esquema general koselleckiano para nuestro ámbito cultural, es sin duda la *democratización*. A veces se ha señalado que el vocabulario político moderno habría sido utilizado únicamente por pequeños círculos hasta finales del siglo XIX. Como ya me ocupé de este asunto con cierta extensión en la Introducción al segundo tomo del *DPSMI*,[44] aquí me limitaré a recordar que hay indicios reveladores de que, ya en el tiempo de las revoluciones de independencia, los nuevos conceptos llegaron a popularizarse más de lo que suele suponerse.[45] Un hecho que tampoco de-

concreto, desarrollando un vocabulario cada vez más preciso y especializado (Stephen Ullmann, *Semántica. Introducción a la ciencia del significado*, Madrid, Aguilar, 1965, pp. 258-259).

[43] Véase, sobre esta cuestión, mi trabajo «A World in the Making: Discovering the Future in the Hispanic World», *Contributions to the History of Concepts*, vol. 11, núm. 2 (2016), pp. 110-132, así como el capítulo XII de este libro. *El pasado* puede considerarse igualmente un enorme singular colectivo en el que cada presente reúne y acumula todos los pasados previos al presente en cuestión.

[44] «Introducción. Tiempos de transición en el Atlántico ibérico. Conceptos políticos en revolución», *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos fundamentales, 1770-1870*, tomo II, Javier Fernández Sebastián, dir., Madrid, CEPC, 2014, vol. 1, pp. 9-45, pp. 43*ss*.

[45] Si bien nuestro conocimiento de los mundos político-conceptuales de los grupos subalternos sigue siendo insuficiente, la bibliografía sobre estos temas está lejos de ser desdeñable. Numerosos estudios (bastantes de ellos publicados originalmente en lengua inglesa) muestran que el uso de conceptos políticos revolucionarios y liberales no se restringió ni mucho menos a las élites y a las clases dominantes. Véase, por ejemplo, para el caso de Colombia: James Sanders, *Contentious Republicans: Popular Politics, Race, and Class in Nineteenth-Century Colombia*, Durham, NC, Duke University Press, 2004; Aline Helg, *Liberty and Equality in Caribbean Colombia, 1770-1835* (Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2004; y Marixa Lasso, *Myths of Harmony: Race and Republicanism during the Age of Revolution. Colombia 1795-1831*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2007. Otros trabajos referentes a distintos espacios: Karen D. Caplan, *Indigenous Citizens: Local Liberalism in Early National Oaxaca and Yucatan*, Stanford, Stanford University Press, 2009; Florencia Mallon, *Peasant and Nation: The Making of Postcolonial Mexico and Peru*, Berkeley, University of California, 1995; Sarah Chambers, *From*

bería sorprendernos, a la vista de las numerosísimas peticiones, litigios y demandas judiciales planteadas por gentes pertenecientes a los grupos subalternos y clases bajas durante el periodo ilustrado inmediatamente precedente.[46] La multiplicación del número de periódicos, el incremento de sus tiradas y la politización de lo impreso (incluyendo los llamados diccionarios satíricos y catecismos políticos, un tema del que me ocupo específicamente en el capítulo VII. pp. 241-246) al amparo de la naciente libertad de imprenta permiten aventurar sin demasiados riesgos que la propagación social de la terminología política fue en aumento (algo que se observa también sin dificultad en la enorme masa de documentos manuscritos custodiados en los archivos, incluyendo peticiones, cartas particulares o colectivas y actas de juntas y cabildos). Por si fuera poco, en varias ciudades y países disponemos de testimonios sobrados de que el acceso a los medios impresos y la familiaridad con el vocabulario político aumentaron desde finales del siglo XVIII, y sobre todo desde la segunda década del XIX de forma inusitada. Lo menos que puede afirmarse es que la difusión creciente tanto de manuscritos como de impresos que acompañó a las revoluciones liberales y de independencia propiciaron la politización de sectores mucho más amplios que en decenios anteriores y por tanto el uso de esa terminología trascendió considerablemente a las exiguas minorías dirigentes.

Emocionalización e internacionalización

Además de los cuatro procesos de transformación conceptual que adoptamos como hipótesis desde los comienzos del proyecto —democratización,

Subjects to Citizens: Honor, Gender and Politics In Arequipa, Peru, 1780-1854, University Park, Pennsylvania State University Press, 2000; Cecilia Méndez, *The Plebeian Republic: The Huanta Rebellion and the Making of the Peruvian State, 1820-1850*, Durham, Duke University Press, 2005; Christine Hünefeldt, *Liberalism in the Bedroom*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1999; Kirsten Schultz, *Tropical Versailles: Empire, Monarchy and the Portuguese Royal Court in Rio, 1808-21*, Nueva York, Routledge, 2001; Ricardo Salvatore, *Wandering Paysanos: State Order and Subaltern Experience in Buenos Aires during the Rosas Era*, Durham, Duke University Press, 2003; Arlene J. Díaz, *Female Citizens, Patriarchs, and the Law in Venezuela, 1789-1904*, Lincoln, University of Nebraska, 2004; Reuben Zahler, *Ambitious Rebels: Remaking Honor, Law, and Liberalism in Venezuela, 1780-1850*, Tucson, University of Arizona Press, 2013. Con todo, conviene no perder de vista que sectores considerables de esos grupos subalternos, incluyendo indígenas y esclavos, se movilizaron en algunas regiones contra los independentistas, lo que no obsta para que a su realismo añadiesen sus propias reivindicaciones. Un trabajo reciente desde esta perspectiva: Marcela Echeverri, *Esclavos e indígenas realistas en la Era de la Revolución. Reforma, revolución y realismo en los Andes septentrionales, 1780-1825*, Bogotá, Universidad de los Andes, 2018 (edición en inglés: *Indian and Slave Royalists in the Age of Revolution: Reform, Revolution, and Royalism in the Northern Andes, 1780-1825*, Nueva York, CUP, 2016).

[46] Bianca Premo, *The Enlightenment on Trial: Ordinary Litigants and Colonialism in the Spanish Empire*, Nueva York, OUP, 2017.

temporalización, ideologización y politización—, observamos también dos procesos más: una intensa «emocionalización» y una suerte de internacionalización del léxico político.[47] La *emocionalización* podía venir provocada ocasionalmente por ciertos acontecimientos capaces de causar una gran sensación en amplios sectores sociales (como la reducción a cautividad del rey Fernando VII por Napoleón en 1808, un hecho en su día muy impactante de cuya incidencia emocional sobre la población me ocupo en el capítulo X, pp. 360 ss., y la sucesión de acontecimientos insólitos que siguieron a la crisis de acefalía).[48] Desde el punto de vista conceptual, empero, el fenómeno está ligado, por una parte, al radical aumento de las expectativas depositadas en algunos conceptos-guía sobre los cuales se pretendió diseñar el futuro (un fenómeno al que ya nos hemos referido al hablar de la temporalización) y, por otra parte, con el aspecto movilizador, militante y polarizador que los conceptos —sometidos a procesos intensivos de comunicación y persuasión política— adoptaron al cargarse de normatividad, politizarse e insertarse así en los nacientes *-ismos* políticos del mundo contemporáneo.[49] Y conviene añadir que los grupos de secuaces de varios de estos *-ismos*, y los contraconceptos agonales sobre los cuales muy a menudo aquellos se construyen y dan sustento a su acción, empezaron a ser percibidos colectivamente como *partidos* (por ejemplo, «liberales» contra «serviles», «patriotas» frente a «realistas», «monárquicos» frente a «republicanos», y así sucesivamente). En efecto, algunas de estas facciones (sin desdeñar los ingredientes personalistas), entendidas desde el punto de vista doctrinal como «escuelas» —o, recurriendo a ciertas fórmulas metonímicas muy frecuentes entonces, como «colores» o «banderas políticas»—, fueron intensamente vividas por sus adeptos como identidades ideológicas, hasta el punto de constituirse en incipientes unidades de acción colectiva más o menos organizadas, enfrentadas entre sí.

[47] Dos características que señalé hace años en mi «Introducción. Hacia una historia atlántica de los conceptos políticos», en *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850*, Madrid, CEPC, 2009, vol. I, pp. 25-45, pp. 30-32. Más precisiones sobre estos dos rasgos en el caso iberoamericano en el cap. VIII, pp. 253 ss.

[48] Cuarenta años después de estos sucesos, Sarmiento evoca e imagina aquellos momentos decisivos con estas expresivas palabras: «Extrañas emociones han debido agitar el alma de nuestros padres en 1810. La perspectiva crepuscular de una nueva época, la libertad, la independencia, el porvenir, palabras nuevas entonces, han debido estremecer dulcemente las fibras, excitar la imaginación, hacer agolpar la sangre por minutos al corazón de nuestros padres. El año 10 ha debido ser agitado, lleno de emociones de ansiedad, de dicha y de entusiasmo» (Domingo Faustino Sarmiento, *Recuerdos de provincia* [1850], en *Recuerdos de provincia. Mi defensa*, prólogo de Tulio Halperin Donghi, Buenos Aires, Emecé, 2011, p. 189).

[49] Sobre la emocionalidad que acompaña a los conceptos y los cambios transcendentales que tuvieron lugar en este periodo *vide supra* el capítulo II, pp. 73-76, e *infra* cap. VIII, notas 27, 46 y 58. Hace tiempo Arthur J. Cullen reunió algunos ejemplos de la sentimentalidad vehemente y exaltada de los discursos durante el Trienio liberal: «El lenguaje romántico de los periódicos madrileños publicados durante la Monarquía constitucional (1820-1823)», *Hispania*, XLI, 3 (1958), Connecticut, pp. 303-307.

Y no parece casual que fuese precisamente entonces, en pleno periodo transicional, cuando surgió el propio concepto de emoción, que vino en parte a solaparse y en parte a sustituir a la idea de pasión. Las connotaciones de esta flamante categoría *psicológica* cuyo uso se va extendiendo poco a poco frente a su homólogo categorial anterior saltan a la vista cuando se observa que las *emociones* comienzan a aparecer ahora en los textos asociadas a términos científico-naturalistas tales como psicología, ley, observación, evolución, organismo, cerebro, nervios, expresión, comportamiento y víscera, a diferencia de la red terminológica vinculada a las *pasiones* y a los afectos, que incluía tradicionalmente todo un vocabulario moral y religioso (alma, conciencia, caída, pecado, gracia, espíritu, Satán, voluntad, bajos apetitos, amor propio).[50]

Una nota característica adicional de la evolución del vocabulario político iberoamericano en esas últimas décadas del XVIII y primeras del XIX, o si se quiere, un sexto teorema que convendría añadir a la tetralogía heurística koselleckiana, además de la mencionada emocionalización, habría sido su *internacionalización* (o, tal vez mejor, *transnacionalización*). Quiero decir que, sin desdeñar los rasgos comunes al conjunto de los países ibéricos e iberoamericanos, ni tampoco los elementos diferenciales presentes específicamente en este o aquel país o área geopolítica concreta, pienso que los grandes ejes de conceptualización política comunes al mundo occidental estimularon una progresiva estandarización del vocabulario político, proceso que no obstante se remonta varios siglos atrás y va bastante más allá de la región y del marco cronológico de referencia en Iberconceptos.

Esta convergencia, primero transimperial y luego transnacional, del léxico político contemporáneo —que se concreta en la acuñación y difusión en ambos hemisferios de una amplia base de vocablos comunes, esos a los que antes hemos llamado *euroamericanismos*[51]— parece haber coexistido, sin embargo, con un movimiento inverso de repliegue nacionalizador de una parte de ese mismo vocabulario (movimiento que, según todos los indicios, se habría agudizado en varios países occidentales a finales del siglo XIX). De modo que una superficial, aparente homogeneización esconde en realidad nuevas formas de larvada diferenciación.

[50] Thomas Dixon, *From Passions to Emotions: The Creation of a Secular Psychological Category*, Cambridge, CUP, 2003, pp. 4-5.

[51] La tendencia a la internacionalización del léxico se aceleró todavía más en los siglos XX y XXI, hasta el punto de que, en los últimos tiempos, junto a los euroamericanismos, habría un número creciente de palabras reconocibles en todo el planeta, auténticos «globalismos». Véase, para el caso de la lengua española en la segunda mitad del siglo pasado: Rafael Lapesa, «La lengua desde hace cuarenta años», *Revista de Occidente*, núms. 8 y 9 (1963), pp. 193-208, y Ángel Rosenblat, *Nuestra lengua en ambos mundos*, Barcelona, Salvat-Alianza, 1971, pp. 202-203. Carol Gluck y Anna Lowenhaupt Tsing, *Words in Motion. Toward a Global Lexicon*, Durham, NC/Londres, Duke University Press, 2009.

En el caso que nos ocupa, el reflujo hacia la «nacionalización» en los significados de algunos conceptos —compatible, insistimos, con una tendencia opuesta de transnacionalización del léxico sociopolítico (y también con ciertas formas de «regionalización» o adaptación a las circunstancias locales)— parece haberse iniciado ya en la primera mitad del ochocientos. Nuestra sexta hipótesis apuntaba, en este sentido, a la necesidad de tomar en consideración para un estudio *comparado* de los conceptos en el mundo iberoamericano tanto el sustrato común de una cultura política en buena medida compartida durante siglos, como las diferencias locales, a veces muy marcadas, que explican la creciente diversificación de los usos y significados sociales que se atribuyeron a conceptos que, no por designarse frecuentemente con la misma palabra —nación, pueblo, constitución, federación, representación, opinión pública, etc.—, recubrían idénticas realidades ni suscitaban las mismas emociones y expectativas entre las élites políticas e intelectuales de todos y cada uno de los territorios. A las diferencias achacables al contexto se fueron añadiendo poco a poco otras diferencias y matices relacionados con la historia particular de cada país y sociedad, pues «la trayectoria histórica tiñe siempre las concepciones del presente».[52]

Sobre el telón de fondo de esa compleja dialéctica entre cultura común y tradiciones locales y regionales, entre unidad y diversidad —sin descartar, por supuesto, la masiva recepción de textos, ejemplos e instituciones de procedencia foránea—, parece que la diversificación conceptual aumentó con los procesos de emancipación y la creación de las nuevas repúblicas y Estados independientes en los territorios de lo que fueron las Américas portuguesa y española. Diversificación que, por una parte, implicó una brecha creciente entre las dos orillas del Atlántico —brecha que, en lo que a España y a los países hispanoamericanos respecta, se agigantó como consecuencia de las guerras de independencia—, pero por otra parte comportó una divergencia y un alejamiento progresivo entre los nuevos países resultantes de la disgregación del hemisferio occidental de los imperios ibéricos.

Si durante mucho tiempo los anaqueles de nuestras librerías han estado repletas de historias nacionales de corte convencional, en los últimos años, desde una sensibilidad distinta, se ha reclamado una historia más reflexiva, abierta y global. Avanzar en esa dirección supone adoptar marcos espacio-temporales más amplios, que a veces se ven dificultados por el acceso problemático a la pluralidad de fuentes que sería necesario manejar, pues, dejando a un lado las barreras idiomáticas, la investigación se ve condicionada por la parcelación esencialmente nacional de los archivos. Se necesitan también nuevos métodos y nuevos conceptos historiográficos que nos permitan mirar más allá de las fronteras nacionales. En este sentido, el futuro parece reclamar de los profesionales de la historia un esfuerzo suplementario para

[52] Taylor, *Imaginarios sociales modernos*, p. 180.

desembarazarnos de algunas herramientas habituales de análisis que se han quedado obsoletas, y empezamos a percibir más como trabas y limitaciones que como ayudas para nuestro trabajo. Y, por otro lado, precisamos de herramientas alternativas, más adaptadas para responder a los nuevos retos. Así, uno de los principales impulsores de la *Atlantic history* justificaba a comienzos de este siglo la necesidad de incorporar la noción de una «historia atlántica» (que en aquel momento sonaba novedosa) con estas palabras:

> Los conceptos que usamos para periodizar y clasificar reflejan el estado de nuestros conocimientos, nuestras preocupaciones colectivas y nuestras maneras de pensar; estos conceptos cambian cada cierto tiempo a medida que cambian las circunstancias, que aumentan nuestros conocimientos y que disponemos de nuevos términos analíticos de los que podemos servirnos en busca de un entendimiento más perfecto.[53]

[53] Bernard Bailyn, «Preface», David Armitage y Michael J. Braddick, eds., *The British Atlantic World, 1500-1800*, p. xix.

VI. LIBERALISMO, GLOBALIZACIÓN, POSTCOLONIALIDAD

> El liberalismo está ligado a la esencia de las sociedades europeas [...]: es el resultado de toda la historia antigua y moderna. [...] La libertad es el producto de la civilización.
>
> ALBERTO LISTA, «Origen del liberalismo europeo», *El Censor*, 31 de marzo de 1821

LIBERALISMO: LA ERA DE LOS -ISMOS

El surgimiento de partidos políticos, cuya legitimidad siguió siendo discutida por mucho tiempo,[1] dio pie a una serie de denominaciones y clasificaciones ideológico-políticas en las que podía predominar bien una lógica espacial que pensaba el espectro político como una dicotomía,[2] un corto abanico de posibilidades o una gama de colores (eje derecha-[centro]-izquierda, polaridad entre el centro y los extremos), una analogía físico-dinámica (revolucionarios frente a reaccionarios, partido de la resistencia frente a partido del movimiento), una evaluación moral (liberales frente a serviles, moderados frente a exaltados) o, cada vez más, una lógica temporal emanada de las filosofías del progreso que se fueron imponiendo a lo largo de la centuria (conservadores, progresistas, *regressistas*).[3] Como no podía ser de otro modo, estas y otras etiquetas referentes a grupos políticos más o menos organizados han salido a relucir numerosas veces en gran parte de las entradas de nues-

[1] Véase, para el caso de España: Ignacio Fernández Sarasola, *Los partidos políticos en el pensamiento español (De la Ilustración a nuestros días)*, Madrid, Marcial Pons, 2009. Fernández Torres, *Arqueología del pluralismo político moderno. El concepto de partido en España (1780-1868)*. Para los países ibéricos en su conjunto contamos con un volumen del segundo tomo del DPSMI-II (el vol. 9. *Partido*, coordinado por Cristóbal Aljovín de Losada, 2014).

[2] La habitual aplicación de esquemas rígidamente bipolares heredados del imaginario político decimonónico, a veces un tanto maniqueos —ilustrados/contrailustrados; liberales/serviles; revolucionarios/reaccionarios; progresistas/conservadores—, ha privado a los historiadores de una paleta más rica de matices a la hora de describir y clasificar con mayor finura y rigor a los actores y a los grupos. Sobre esta cuestión véase mi trabajo «Guerra de palabras. Lengua y política en la Revolución de España», en *Guerra de ideas. Política y cultura en la España de la Guerra de la Independencia*, Pedro Rújula y Jordi Canal, eds., Madrid, Marcial Pons Historia, 2012, pp. 237-280, pp. 243-244.

[3] Me he ocupado de la emergencia de estas denominaciones temporalizadas en el DPSMI-I, pp. 724-727. También en esta área especializada de la nomenclatura política —lo que podríamos llamar «partitonimia»— se observa, por tanto, el fenómeno moderno de la temporalización.

tro DPSMI. De entre todas ellas, nos detendremos un momento en una de ellas: *liberalismo*, el primero de los modernos -ismos políticos, en cierto modo antesala y condición de todos los demás y que cuenta con entrada propia en nuestro DPSMI.[4]

Las aportaciones que desde Iberconceptos hemos hecho a la historia de este concepto en su fase incipiente intentan salir al paso de esa noción estereotipada y multisecular, «modélica» y casi atemporal, de liberalismo que la historiografía ha venido forjando de este movimiento, entendido, a la manera de Laski y tantos otros autores, como «la doctrina por excelencia de la civilización occidental», cuando no —con un sesgo exclusivista— como la «tradición natural» de los norteamericanos.[5] Esa visión, a un tiempo universalizante en algunos de sus supuestos y enormemente provinciana por su desconocimiento de las historias de «los otros»[6] —entendiendo por «otros» a todos aquellos que no forman parte de un reducidísimo círculo de autores anglófonos (y a veces francófonos)—, ha terminado por reducir el liberalismo a una caricatura de sí mismo, en donde la teleología de fondo del relato borra toda contingencia y aplana las diferencias entre los distintos momentos, contextos y experiencias históricas. En realidad, en esa literatura convencional y miope esas diferencias solo se hacen visibles cuando el autor en cuestión trataba de establecer una especie de jerarquía entre liberalismos exitosos del Atlántico norte anglófono, y las versiones más o menos aberrantes, incompletas o fracasadas de los liberalismos de la Europa mediterránea y América Latina que no se conforman a ese modelo. De ahí que nos haya parecido indispensable proyectar una nueva mirada, una mirada *más histórica*, sobre el pasado del liberalismo. Pues, en la medida en que la historiografía al uso ha tomado frecuentemente como punto de partida cierta definición prescriptiva y apriorística de liberalismo, adolece de falta de historicidad. Y el hecho de que el liberalismo —esto es, un movimiento y un

[4] «Liberalismo», DPSMI-I, pp. 693-848. Véase también Fernández Sebastián, ed., *La aurora de la libertad*, así como mi texto «From Patriotism to Liberalism. Political Concepts in Revolution», en *The Routledge Companion to Iberian Studies*, Javier Muñoz-Basols, Laura Lonsdale, Manuel Delgado, eds., Londres/Nueva York, Routledge, 2017, pp. 305-318. Véase asimismo el dossier «Liberalismos», en la *Revista de História das Ideias*, vol. 37 (2019), pp. 9-312. En lo que sigue retomamos algunas ideas de la introducción al volumen colectivo *In Search of European Liberalisms*.

[5] Harold Laski, *El liberalismo europeo*, Ciudad de México, FCE, 1939, p. 9. Louis Hartz, *The Liberal Tradition in America. An Interpretation of American Political Thought since the Revolution*, Nueva York, Harcourt, Brace & World, 1955, pp. 5*ss.* y 10-11. Como ha mostrado Palti, el clásico estudio de Charles Hale *Mexican Liberalism in the Age of Mora* (1945) (*El liberalismo mexicano en la época de Mora*, Ciudad de México, Siglo XXI, 1972), hay que entenderlo en el contexto intelectual hartziano (Palti, «Beyond Revisionism», pp. 595-604).

[6] Incluso de esos «otros» tan próximos y familiares, los europeos del sur y los latinoamericanos, cuyo parentesco con los «occidentales canónicos» de esa versión reduccionista de Occidente es innegable. Marcello Carmagnani, *El otro Occidente. América Latina desde la invasión europea hasta la globalización*, Ciudad de México, FCE, 2004.

partido con ese nombre— fuese bautizado en español dista mucho de ser una curiosidad filológica.

Que la transformación de la palabra liberal de adjetivo a sustantivo, su transposición del terreno de la moral (liberalidad) al de la política (liberalismo) y, casi sin solución de continuidad, a la filosofía de la historia —pues el liberalismo comenzó simultáneamente a dotarse de un prestigioso pasado y a apuntar inequívocamente hacia el futuro—, se produjera principalmente en España y en el mundo hispanohablante antes de expandirse al resto de Europa y de las Américas merece ser tomado en serio y examinado en términos rigurosamente históricos. Y, aunque aquí no podemos desarrollar en detalle esta cuestión que hemos tratado en otras ocasiones,[7] sí nos parece necesario insistir en que es imprescindible no solo en este caso, sino en el estudio de otros -ismos políticos, un enfoque más centrado en lo local y lo contingente, esto es en los liberalismos *realmente existentes*, en las acaloradas discusiones de los liberales y sus adversarios para dar forma al concepto, en lugar de adoptar una aproximación intelectualista, típica de la historia de ideas, como suele suceder en ciertas *historias del liberalismo* atentas tan solo a un corto número de filósofos políticos. En necesario, en suma, descender a los ismos políticos del empíreo de la teoría para hacerlos aterrizar en los suelos variopintos y rugosos de la historia político-intelectual.

Dentro de esa «gran era de los -ismos» que fue el siglo XIX, sus décadas iniciales contemplaron el advenimiento en Occidente de los más importantes ismos políticos (tal vez con la excepción de *totalitarismo*, uno de los más inquietantes -ismos acuñados en el siglo XX, aunque algunas conceptualizaciones del siglo anterior parecieran anunciarlo ya).[8] Si retomamos en este punto la noción de *Sattelzeit*, la primera mitad del XIX podría ser descrita desde esta perspectiva como el umbral de entrada en la modernidad plena. Fue entonces cuando cristalizó un tipo especial de neologismos que designan conceptos de movimiento (*Bewegungsbegriffe*). La rápida acuñación de términos como *liberalismo*, *socialismo*, *conservadurismo*, *nacionalismo* y *comunismo* (además de *radicalism*, presente sobre todo en el escenario político británico) en un corto periodo de tiempo permite datar la fase crucial de ese advenimiento en la primera mitad del ochocientos (lo que, como se ve, es plenamente compatible con la heurística de la *Sattelzeit*).[9]

[7] Véanse las referencias bibliográficas que mencionamos más abajo, en cap. XI, n. 60.

[8] Juan Francisco Fuentes, *Totalitarianism: The Closed Society and its Friends*, Santander, Cantabria University Press-McGraw-Hill, 2019.

[9] En lo que a la lengua inglesa respecta, esas acuñaciones se produjeron entre 1819 y 1840. Robert R. Palmer, *A History of the Modern World* [1950], Nueva York, Alfred A. Knopf, 1971, 4ª ed., p. 472. Para las lenguas española y portuguesa, el espacio temporal de referencia para la acuñación de esos neologismos sería semejante, desde 1812 hasta mediados de siglo. Así, sabemos que la palabra *liberalismo* empezó a usarse en español en 1813, en francés en 1818 y en inglés en 1819. *Socialisme* se usó desde 1832 en francés, desde 1837 en inglés, desde 1840

Nuestra enumeración de media docena de esos conceptos de movimiento de la modernidad deja ver que el liberalismo fue el heraldo de las grandes ideologías, y por tanto el ismo más longevo, pues a través de muchas vicisitudes sigue acompañándonos en la actualidad.

Veamos un poco más de cerca el lugar que ocupa el liberalismo en el contexto de los ismos políticos.[10] No en vano, este primer ismo político moderno pudiera verse como prototipo y precondición de todos los que le siguieron, aunque más no fuera que por su capacidad para encender el debate público acerca de las políticas más convenientes para la sociedad en distintos ámbitos, dando así pie a una querella ideológica que ya nunca se apagaría. Además, no faltarán críticos de todas las tendencias que afirmen que las demás ideologías suponen en cierto modo un desarrollo —ya sea por extensión o por negación— de los principios liberales. Y no es infrecuente que los críticos más acerbos de aquel liberalismo incipiente acompañasen sus ataques de una diatriba contra los ismos en general[11].

Como ismo político, liberalismo se sitúa justamente en el gozne de ese giro desde los ismos religiosos —la mayoría de ellos derogatorios— que habían proliferado desde los tiempos de la Reforma protestante hacia los nuevos ismos ideológico-políticos orientados hacia el futuro.[12] De hecho, a comienzos de la segunda década del siglo XIX, cuando se acuñó en español la palabra *liberalismo* y poco después en otros idiomas, la mayoría de los ismos más comunes seguían siendo de carácter religioso o filosófico.[13] No nos sor-

en español. *Republicanism*, en inglés, desde 1680; en francés, desde 1750; en español, desde 1793. *Démocratisme*, en francés desde 1794; en español, desde 1812; en inglés, desde 1856. *Progresismo* empezó a usarse muy esporádicamente en español desde 1839; en francés, desde 1842; en inglés, desde 1855. *Conservatism* se documenta en inglés desde 1835; en francés, desde 1851; en español, desde 1882.

[10] Harro Höpfl, «Isms», *British Journal of Political Science* 13 (1983), pp. 1-17. Cesare Cuttica, «Isms and History», en *Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*. James D. Wright, ed., Ámsterdam, Elsevier, 2015, 2ª ed., vol. 12, pp. 289-293. Jani Marjanen, «Editorial. Ism Concepts in Science and Politics», *Contributions to the History of Concepts*, 13(1) (2018), pp. v-ix. Jussi Kurunmäki y Jani Marjanen, «A Rhetorical View of Isms: An Introduction», *Journal of Political Ideologies* 23, núm. 3 (2018), pp. 241-255.

[11] Michael Freeden y Javier Fernández-Sebastián, «Introduction. European Liberal Discourses: Conceptual Affinities and Disparities», *In Search of European Liberalisms*, de donde retomamos aquí algunas ideas.

[12] Kurunmäki y Marjanen, «A Rhetorical…», p. 247.

[13] Ibíd., p. 260. La difusión del sustantivo *liberal* como denominación político-partidaria aparece claramente vinculada, tanto en Inglaterra como en Francia y en los estados alemanes, a la experiencia española: Robert Southey, *Quarterly Review*, XXV, abril de 1816, p. 69; «State of Parties», *Edinburgh Review*, XLVI, 1827, p. 432. Discurso del 13 de febrero de 1816 de Lord Castlereagh en el Parlamento (*The Parliamentary Debates*, Londres, T.C. Hansard, 1816, House of Commons, Mr Brougham's Motion, vol. XXXII, p. 601). Carl Ludwig von Haller, *De quelques dénominations de partis, pour servir à l'intelligence des journeaux et de plusieurs autres écrits modernes*, Ginebra, Guers Pere, Librairie, 1822; Jörn Leonhard, *Liberalismus. Zur historischen Semantik eines europäischen Deutungsmusters*, Múnich, R. Oldenbourg, 2001, pp. 271-272. Ma-

prende, entonces, que las más tempranas discusiones sobre el significado de
esta palabra —planteadas desde posiciones hostiles a este emergente ismo—
dudasen al etiquetarlo como una herejía o como una nueva fe política.[14]
Como han sugerido recientemente dos estudiosos de este tema, al anali-
zar los ismos conviene examinar la raíz y el sufijo, pues el mero hecho de
añadir al final de un nombre X la partícula -ismo produce un efecto univer-
salizador y generalizador que parece otorgar a quien lo reclama para sí cier-
to derecho de propiedad sobre X, esto es, sobre la base léxica de la cual se ha
originado.[15] Los efectos semánticos de esa sufijación fueron ya notados y
discutidos apasionadamente a mediados del siglo XIX por el príncipe Metter-
nich en un intercambio de cartas con el marqués de Valdegamas con ocasión
de la publicación del *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialis-
mo* (1851) de este último. En esta correspondencia, Metternich expresa con
toda contundencia su «aversión a los *ismos*, cuando los veo aplicados a cual-
quier sustantivo que expresa una cualidad o un derecho», pues entiende que
se trata de una distorsión y un abuso del nombre abstracto que está en su
base, como según el político austríaco sucedería con *liberalismo* respecto de
su raíz, la palabra *libertad*. Aunque con algunos matices, Donoso le responde
reconociendo los males derivados del «abuso de esa terminación». Años des-
pués, el liberalismo seguía siendo para su discípulo G. Tejada una peligrosa y
condenable falsificación de la libertad, y el verdadero manantial del que bro-
tarían todos los errores modernos.[16]

Es interesante notar a este respecto la obsesiva aversión de los autores
antimodernos hacia los ismos políticos, y también el hecho de que el debate

nuel de Marliani, *Histoire politique de l'Espagne moderne*, Bruselas, Wouters, Raspoet et Cie.,
1842, t. II, p. 96. Gérard Dufour, «El primer liberalismo español y Francia», en *El primer libera-
lismo: España y Europa, una perspectiva comparada*, Emilio La Parra y Germán Ramírez, eds.,
Valencia, Biblioteca Valenciana, 2003, pp. 125-136. Jörn Ludwig, *Deutschland und die spanische
Revolution 1820-1823*, Leipzig, Leipziger Universitätsverlag, 2013; Jens Späth, *Revolution in
Europa 1820-1823. Verfassung und Verfassungskultur in den Königreichen Spanien, beider Sizilien
und Sardinien-Piemont*, Colonia, SH Verlag, 2012. Iwan-Michelangelo D'Aprile, «Historias inter-
conectadas de los medios de comunicación y el desarrollo de un discurso constitucional euro-
peo en los albores del siglo XIX», *Ayer* 94 (2014), pp. 49-69, pp. 65-69.

[14] «Liberalismo», *El Sensato* (Santiago de Compostela), 1° de julio de 1813, pp. 1553-1559. La
impronta religiosa está presente en el liberalismo hasta muy avanzado el siglo. Todavía en 1867
el intelectual portugués Alexandre Herculano menciona «las dos religiones enemigas del absolu-
tismo y del liberalismo» y enumera varios «dogmas liberales» (Nuno G. Monteiro y Rui Ramos,
«El liberalismo en Portugal en el siglo XIX», en Fernández Sebastián, ed., *La aurora de la liber-
tad*, pp. 387-418, p. 411).

[15] Kurunmäki y Marjanen, «A Rhetorical…», p. 243.

[16] Juan Donoso Cortés, *Obras*, ed. Gavino Tejado, Madrid, Imprenta de Tejado, 1855, vol. V,
pp. 177-184. Gavino Tejado, *El catolicismo liberal*, Madrid, Librería Católica Internacional,
1875, pp. 207-208. Recordemos que en 1864 el papa Pío IX, en su encíclica *Quanta Cura*, segui-
da del *Syllabus* de «los principales errores de nuestro siglo», había condenado sin paliativos el
liberalismo y otros modernos ismos, incluyendo el socialismo y el comunismo.

al que acabamos de referirnos fuese desencadenado por la publicación de un libro muy crítico con el liberalismo como el *Ensayo* de Donoso, que alcanzó gran difusión entre los grupos reaccionarios de Europa y América. El especial rechazo de estos sectores hacia el liberalismo obedece a su creencia de que en último análisis el liberalismo es el origen del que emanan los demás ismos políticos y el responsable de todos los males de la modernidad.[17] Y, si bien esta acusación resulta a todas luces exagerada, parece indudable que elementos fundamentales del ideario liberal reaparecen en otras ideologías posteriores. Es más: algunas de esas ideologías presentan sus propios proyectos como garantía del cumplimiento de las promesas incumplidas del liberalismo.

La enorme amplitud que con el tiempo ha llegado a tener el campo semántico del liberalismo se entiende mejor si se tiene en cuenta que el concepto encaja sin dificultad en todas y cada una de las seis categorías que propuso H. Höpfl para clasificar los ismos, a saber: doctrinas, tradiciones, retóricas, actitudes, ethos y movimientos.[18] Y lo mismo cabe decir respecto a la mayoría de los tipos de ismos según la clasificación alternativa que propone C. Cuttica. Liberalismo encajaría en al menos cuatro de estos tipos: ismos referentes a conductas de un grupo; originados en conflictos ideológicos, ya sean estos político-religiosos o político-intelectuales, y adaptados para su uso académico.[19]

Un último aspecto que merece consideración especial en esta sección es la posición relativa del liberalismo en el contexto de los ismos de los siglos XIX y XX. Las relaciones variables de oposición, afinidad, competencia o complementariedad que ha mantenido con los otros grandes ismos de la modernidad nos dice mucho sobre la evolución de la corriente principal del liberalismo. Sus antagonistas han ido variando con el tiempo, reconociéndose sucesivamente en diversos contextos y circunstancias bajo etiquetas tales como absolutismo, servilismo, conservadurismo, democratismo —o simplemente democracia—, socialismo, comunismo, autoritarismo, colectivismo, estatismo, totalitarismo, fundamentalismo, republicanismo o comunitarismo. Estas y otras posiciones supuestamente antiliberales (el dilatado catálogo de lo que podríamos llamar «contra-ismos» del liberalismo), a medida que el espectro político se fue ampliando y fueron surgiendo nuevos ismos

[17] En muchos lugares, el término liberalismo solo empezó a usarse con cierta intensidad a partir de mediados del siglo XIX. Tal es, por ejemplo, el caso de Argentina, donde hay que esperar al ecuador del ochocientos para verlo convertido en un concepto de movimiento temporal y en una fuerza política identificable (Fabio Wasserman, «Liberal-Liberalismo», *DPSMI-I*, p. 732). En este sentido, pese a la precedencia cronológica de la acuñación de la palabra liberalismo con respecto a socialismo, hay razones para pensar que, como sucede en el título del *Ensayo* de Donoso en el que ambos términos aparecen asociados, la propagación de estos dos ismos pudo ser en cierta medida paralela.

[18] Höpfl, «Isms», p. 12.

[19] Cuttica, «Isms and History», pp. 760-761.

políticos a su derecha, y sobre todo a su izquierda, explican también que, en determinados lugares y momentos, el liberalismo pudiera identificarse con —pero también a veces oponerse— al radicalismo, utilitarismo, jacobinismo, internacionalismo, conservadurismo, progresismo y últimamente a los nacionalismos y particularismos identitarios.

Pero eso no es todo. Para añadir complejidad a esta descripción, hay que tener en cuenta que, bajo el macroconcepto de liberalismo caben un cierto número de ismos menores. Desde esta perspectiva, la palabra liberalismo puede ser vista como una suerte de hiperónimo que cobija bajo su manto un racimo de hipónimos más específicos, varios de los cuales pueden tomar a su vez la forma de ismos sectoriales referentes a la filosofía política, a la moral, al derecho o a la economía. Contractualismo, constitucionalismo, parlamentarismo, librecambismo, individualismo, iusnaturalismo, racionalismo, igualitarismo, desarrollismo son varios de esos ismos subordinados que en uno u otro momento han formado parte —total o parcialmente— del credo liberal. Al igual que, como ha mostrado M. Freeden, el variable peso y disposición de algunos conceptos nucleares, adyacentes y periféricos, así como sus diversas vías de despolemización (*decontestation*) explican las distintas constelaciones ideológicas,[20] podríamos decir que el énfasis o la relegación de algunos de esos ismos con los que el liberalismo se intersecta nos proporciona una buena pista acerca del predominio de este o aquel aspecto, esfera o estrato en la ideología liberal en cada momento.

Así, por ejemplo, en la primera mitad del siglo XIX, cuando liberalismo y constitucionalismo eran todavía dos palabras raras y casi sinónimas,[21] el liberalismo naciente de los mundos ibéricos e iberoamericanos se caracterizó por un alto grado de experimentalismo político y constitucional, en un momento en que el propio concepto político de nación apenas comenzaba a tomar forma. Esta precocidad de las experiencias políticas ibéricas en el contexto global —incluso si nos circunscribimos al ámbito euroamericano—, tantas veces subrayada por François-Xavier Guerra,[22] es patente si se piensa

[20] Freeden, *Ideología. Una breve introducción*.

[21] De entre los variados intentos de definir el liberalismo en esas primeras décadas del siglo XIX, entresacamos las siguientes palabras de un líder progresista español que entiende que *partido liberal* equivale a «reforma de abusos, progreso intelectual, libertad civil, adelantos de la civilización en sus distintos ramos». Y añade «los partidarios del liberalismo se han pronunciado en todas las épocas como abogados de los derechos de la humanidad, promotores de la equidad y la justicia, defensores de la igualdad civil, tan análoga a la dignidad del hombre, y apoyos celosos del imperio de la ley como el solo que nos evita el ser esclavos unos de otros». (Evaristo San Miguel, *De la guerra civil de España*, Madrid, Imprenta de Don Miguel de Burgos, 1836, p. 18).

[22] Guerra, *Modernidad e independencias*. Véase también José Antonio Aguilar Rivera, *En pos de la quimera. Reflexiones sobre el experimento constitucional atlántico*, Ciudad de México, FCE, 2000, y Mauricio Tenorio, «Essaying the History of National Images», en Mark Thurner y Andrés Guerrero, eds., *After Spanish Rule. Postcolonial Predicaments of the Americas*, Durham, NC/Londres, Duke University Press, 2003, pp. 57-86, p. 74.

que los países iberoamericanos nacidos de las independencias fueron repúblicas antes de que lo fueran casi todas las actuales repúblicas europeas. Teniendo en cuenta la multitud de ensayos constitucionales a lo largo y ancho de la región, la dificultad de fijar límites y fronteras entre los pueblos, ciudades y provincias que se atribuían la soberanía, el variable balance, en fin, de la transición entre el mundo tradicional y las nuevas prácticas y categorías políticas en aquella etapa crítica, no es exagerado caracterizar dicho periodo como un vastísimo laboratorio abierto a la experimentación política.

Aquella efervescencia y precocidad se cobraron, como es bien sabido, un elevado coste en términos de estabilidad política de los nuevos estados resultantes de la disgregación imperial (sobre todo en el caso de los hispanoamericanos). Mas contemplando las cosas desde su momento y poniendo entre paréntesis lo que vino después, encontramos también en aquellos primeros años de las revoluciones hispánicas, que se corresponden con los años de la Restauración en Europa, situaciones que, en vista de los estereotipos negativos que algunas décadas después se impondrán en el norte de Europa y América sobre los países iberoamericanos, podrían calificarse de sorprendentes. Así, un liberal alemán de primera hora recomienda a sus jóvenes compatriotas inspirarse y tomar ejemplo de las experiencias y códigos políticos que los ibéricos han puesto en marcha, ya sea la Constitución de Cádiz o la Constitución provisoria de las Provincias Unidas del Río de la Plata.[23] La actitud de este autor no es más que una mínima muestra ilustrativa del interés que en diversos ambientes de Europa despertaron los experimentos políticos y constitucionales que estaban teniendo lugar en el Atlántico ibérico.

Conceptos políticos, grupos subalternos y postcolonialidad

Una cuestión que se ha suscitado en varias ocasiones en nuestras reuniones de Iberconceptos tiene que ver con cómo superar la aproximación «elitista»,

[23] Karl Friedrich Hartmann, *Die spanische Constitution der Cortes und die provisorische Constitution der Vereinigten Provinzen von Südamerica aus den Urkundenübersetzt mit historisch-statistischen Einleitungen*, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1820 (el opúsculo está redactado en julio de 1819). Otra edición facsimilar, con ocasión del 150 aniversario de la Revolución de Mayo, que incluye también el texto traducido al español: *La Constitución española de las Cortes y la Constitución provisoria de las Provincias Unidas de Sudamérica traducidas de los documentos originales con introducciones históricas y estadísticas*, Berlín, Bundesdruckerei, 1960, p. 40. El autor no deja de notar el contraste entre una Norteamérica que respeta y continúa la tradición inglesa y las nuevas naciones de América del Sur, cuyos dirigentes han decidido romper con la herencia española, dejando a un lado las tradiciones liberales propias (ibíd., p. 10). Hubo también una traducción inglesa de la constitución argentina, a cargo de W. Walton: *Constitution of the United Provinces of South America, framed, sanctioned, and ordered to be published by the Sovereign and General Constituent Congress, on the 22 April, 1819, together with the Declaration of Independence, Manifesto, &c.*, Londres, Hay and Turner, 1819.

esto es, la atención prioritaria al uso del lenguaje por parte de los actores políticos —pertenecientes en su mayoría a las clases medias y altas—, para tomar en cuenta cómo se expresaban y actuaban las mayorías sociales y los grupos subalternos (algo de eso lo hemos visto aflorar un poco más arriba, al hablar de la democratización del vocabulario político). Y es que el necesario acercamiento a las vías de participación política de tales grupos y a su plasmación conceptual surge de manera natural cuando uno encara el estudio de temas como la esclavitud o las identidades étnicas, de género, etc., pero también cuando se interesa por la circulación de los conceptos, en especial al asomarse a cómo fueron vertidas o acuñadas esta clase de palabras en las lenguas amerindias más habladas de la época.

En Iberconceptos hemos tratado de dar respuesta a esas inquietudes principalmente por dos vías. Por un lado, hace tiempo creamos un grupo específico dedicado al estudio de los conceptos y categorías identitarios, clases, corporaciones, castas y razas. Este grupo, coordinado por Lúcia Bastos y Fátima de Sá, trabaja sobre conceptos y lenguajes que funcionaron como marcadores de identidad y alteridad en los escenarios sociales y políticos. Entre los resultados de los seminarios y conferencias organizados durante estos años destaca un libro colectivo sobre *Linguagens da identidade e da diferença no mundo Ibero-americano*.[24] La segunda vía mediante la cual hemos tratado de hacernos cargo de esta problemática ha sido la apertura de una línea de investigación sobre traducción y transferencias conceptuales, coordinada por Noemí Goldman. El objetivo principal de este grupo es profundizar en el conocimiento de las formas de circulación, apropiación, interpretación y reformulación de las nociones políticas fundamentales y su paso de unas lenguas a otras. La colaboración con el grupo LANGAS (*Langues Générales de l'Amérique du Sud, quechua, aymara, guarani, tupi - XVI^e^-XIX^e^ siècles*), dirigido por Capucine Boidin y César Itier, incorporó una nueva sensibilidad hacia el uso de las lenguas indígenas americanas en la publicística política de la época de las revoluciones, una línea de trabajo que se ha plasmado ya en varias publicaciones de gran interés, incluyendo un número especial de la revista *Ariadna histórica*.[25] Algunas traducciones a diversas lenguas distintas del castellano con presencia mayor o menor en el mundo hispano dan fe asi-

[24] Lúcia Bastos Pereira das Neves, Fátima Sá e Melo Ferreira, Guilherme Pereira das Neves, orgs., *Linguagens da identidade e da diferença no mundo Ibero-americano (1750-1890)*, Jundiai, Paco Editorial, 2018. Está anunciada la aparición de una versión en francés: Fátima Sá e Melo Ferreira, Joëlle Chassin, Lúcia Bastos Pereira das Neves, eds., *Langages de l'identité et de la différence: classes, «castas» et races dans le monde Ibéro-Américain, 1750-1870*, París, L'Harmattan, en prensa.

[25] Dossier «La propaganda política en lenguas indígenas en la época de las guerras de independencia sudamericanas», *Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas*, suplemento especial I, 2016, <https://www.ehu.eus/ojs/index.php/Ariadna/issue/view/Suplemento%20Especial%20I/showToc>, pp. 9-95.

mismo de esa determinación de difundir el mensaje constitucional por todos los rincones de la monarquía, que se manifestó especialmente en los años veinte.

Varios de quienes tradujeron aquellos textos eran los mismos que pusieron todo su empeño en un objetivo que finalmente se reveló imposible: transformar la monarquía imperial hispana en una nación constitucional multiétnica. Y puesto que este objetivo llevaba implícito convertir a la inmensa mayoría de los varones adultos —incluyendo a los aborígenes americanos— en ciudadanos, de manera similar a como había sucedido con el esfuerzo cristianizador tres siglos antes, los «misioneros» de este nuevo «Evangelio constitucional» se esforzaron por traducir sus preceptos fundamentales a las lenguas vernáculas del Nuevo Mundo. Un folleto publicado en México titulado *La Malinche de la Constitución*, por ejemplo, resumía el contenido del texto constitucional de 1812 en náhuatl y en español, y sabemos que esta misma Constitución conoció en Mesoamérica varias traducciones parciales «en lenguas como el quiché y otras mayas».[26] Según un observador, estos afanes indoctrinadores se vieron recompensados: la Constitución de 1812 habría modificado sustancialmente el lenguaje político de los indígenas.[27]

También en la propia metrópoli, en las áreas donde se hablaban lenguas diferentes del castellano, fue necesario saltar la barrera del idioma. Obras como *Jaquinbide Iritarautia Españiaco Neurquidaren* (1820), una traducción al vascuence de cierto catecismo constitucional español ampliamente difundido, o los catecismos en lengua catalana publicados esos mismos años, evidencian la voluntad de sus autores de propagar las modernas ideologías, en este caso el liberalismo, en los medios —principalmente rurales— dominados por la oralidad.[28] Esta problemática, en lo que se refiere a las lenguas indíge-

[26] *La Malinche de la Constitución. En los idiomas mejicano y castellano*, Ciudad de México, Alejandro Valdés, 1820. Bartolomé Clavero, *Ama Llunku, Abya Yala:* Constituyencia *indígena y código* ladino *por América*, Madrid, CEPC, 2000, pp. 87 y 332-333; del mismo autor, «Cádiz entre indígenas: Lecturas y lecciones sobre la Constitución y su cultura en tierra de los mayas», *Anuario de Historia del Derecho Español* 65 (1995), pp. 931-992. El abate De Pradt no es el único en establecer un paralelo entre la celeridad de las conquistas de la España imperial en el siglo XVI y la rápida, prodigiosa expansión de la Constitución de 1812 casi en los mismos territorios a comienzos de la década de 1820. Llega a afirmar que se trata de un fenómeno único en la historia (Dominique de Pradt, *L'Europe et l'Amérique en 1821*, París, chez Béchet aîné, 1822, II, cap. XVI, p. 1).

[27] Justo Sierra O'Reilly, *Los indios del Yucatán*, ed. Carlos R. Menéndez, Mérida, Fondo Editorial del Yucatán, 1955-1957, 2 vols. vol. II, *Consideraciones históricas sobre la influencia del elemento indígena en la organización social del país (1848-1851)*, p. 67; Clavero, *Ama Llunku, Abya Yala*, p. 307.

[28] José Félix Amundarain, *Jaquinbide Iritarautia Españiaco Neurquidaren edo Constitucio berriaren erara adrezatua Erritarren arguidoraraco, Gazteen icasbideraco, eta Escola-maisuen usoraco, Erderatik Eusquerara itzuli du Apez Vicario D. J. J. F. A. Guipuztarrac, 1820n urtean* (mss., versión vasca del *Catecismo político arreglado a la Constitución de la Monarquía española: para ilustración del pueblo, instrucción de la juventud, y uso de las escuelas de primeras letras*, por don

nas de América, ha sido abordada y discutida por historiadores y antropólogos en las primeras ediciones de la Escuela de Verano Concepta-Iberoamérica que han tenido lugar en El Colegio de México estos últimos años. En fin, en unas jornadas de trabajo de Iberconceptos celebradas recientemente en España, varias ponencias afrontaban asimismo de un modo u otro esta problemática.[29]

Una cuestión conexa que me gustaría evocar someramente pudiera enunciarse en los términos siguientes: ¿son las teorías postcoloniales de aplicación al «orbe indiano», para decirlo con el título del conocido libro de David Brading? Este tema viene siendo objeto de debate entre los especialistas —principalmente historiadores y antropólogos— desde hace más de un cuarto de siglo, pero las posiciones al respecto siguen siendo muy encontradas y en modo alguno se ha llegado a un consenso.[30] La cuestión es ciertamente compleja y espinosa, pues sobre ella se cruzan varias miradas desde perspectivas que raramente dialogan entre sí, como son, por un lado, la historiografía sobre imperios e ideologías imperiales (A. Pagden, J. H. Elliott, J. M. Fradera, etc.) y por otro la literatura sobre colonialidad/decolonialidad, que ha ocupado y ocupa a un nutrido grupo de intelectuales (W. D. Mignolo, A. Quijano, F. Coronil, etc.). Y, por cierto, no deja de ser curioso constatar que algunos autores españoles anteriores al siglo XIX plantearon cuestiones que hoy se considerarían sin duda insertas en el círculo de preocupaciones de los es-

José Caro Sureda, Cádiz, 1812). Ángel Ibisate, «El doctor Don José Feliz Amundarain (Cegama 1755-Mutiloa 1825) autor del *Jaquinbide Iritarautia (1820)*», *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País*, vol. 50, núm. 1 (1994), pp. 159-169; César Gallastegi Aranzabal, «La primera traducción al euskera de un texto parlamentario español» en *Nomografía y corredacción legislativa*, Andrés Urrutia, coord., Bilbao, Universidad de Deusto, 2009. Véase recientemente sobre este tema los trabajos de Javier Esteban Ochoa de Eribe, en especial su libro *Discursos civilizadores. Escritores, lectores y lecturas de textos en euskera (c.1767-c.1833)*, Madrid, Sílex, 2018. Albert Puig, *Catecisme politich al objecte de instruir als catalans en los drets, privilegis y ventatjes quels proporciona la Constitució política de la Monarquía espanyola y las obligacions quels imposa*, Barcelona, Impr. Nacional de Garriga y Aguasvivas, 1820. *Instrucció Breu de la Constitució, y de lo mes principal que se conté en ella*, Barcelona, Silveri Lleyxà, 1820. Por supuesto, tanto en Cataluña como en el País Vasco se editaron también en aquellos años varios catecismos en castellano: el *Catecismo político* de J. Caro Sureda mencionado más arriba, por ejemplo, vio la luz en Barcelona (Librería de Juan Roldós, 1820).

[29] Dos ponencias debatidas en el Seminario Internacional de Historia Conceptual en Iberoamérica «Problemas y límites de la historia conceptual. Tiempos, espacios, categorías, imágenes, inconceptualidad», celebrado en San Millán de la Cogolla (La Rioja, España) del 2 al 6 de septiembre de 2019, abordaban directamente esta problemática. Se trata de las ponencias de Francisco Ortega (*¿Es la historia intelectual y conceptual necesariamente elitista?*) y Noemí Goldman (*Formas de circulación, apropiación y reformulación de los conceptos políticos: los desafíos de la traducción en historia conceptual*).

[30] Aunque publicado hace más de tres lustros, estimo que el volumen coordinado por Mark Thurner y Andrés Guerrero, eds., *After Spanish Rule. Postcolonial Predicaments of the Americas* reúne un puñado de colaboraciones interesantes para fijar el marco de la discusión.

tudiosos de la postcolonialidad.[31] José Cadalso, en una de sus *Cartas marruecas*, enjuicia con severidad lo que llama irónicamente «el método europeo de escribir la historia» y se plantea el problema de cómo debería escribirse una historia *universal* merecedora de tal nombre: sus respuestas —críticas para con los nacionalismos y no menos con el eurocentrismo, esto es con la visión falsamente universalista de «aquella pequeña parte del mundo que llaman Europa»— suenan hoy extrañamente similares a algunas de las tesis de D. Chakrabarty.[32]

La oposición más firme a que las teorías postcoloniales pudieran extenderse al estudio de la historia de América Latina fue expuesta por Jorge Klor de Alva en un provocador ensayo en el que expuso las razones de su rechazo a asumir esta perspectiva epistemológica que, según él, de ser adoptada añadiría más confusión que claridad al análisis de realidades históricas y sociales tan disímiles.[33] La lista de razones es larga, y aunque algunas de ellas han sido parcialmente refutadas, se ha ido ampliando con el tiempo. Enumeramos a continuación telegráficamente las líneas más destacadas de argumentación de estas posiciones. La asincronía y la disparidad entre los imperios de la primera y la segunda hornada, esto es, entre los imperios dinásticos y los nacionales, correspondientes respectivamente a la edad moderna y a la contemporánea; el carácter muy distinto de sus estructuras económicas y políticas, así como de las formas de dependencia y control de las poblaciones y de los territorios que fueron sucesivamente sometidos a los europeos a lo largo de tres siglos en tres continentes, y también del tipo de articulación de las colonias con sus respectivas metrópolis; las diferencias sustanciales entre las relaciones entre colonizadores y colonizados que se dieron en uno y otro caso —en las Américas, por un lado, y en África y en Asia meridional, por otro—, y en particular el grado de complejidad de esas relaciones; el contraste entre las vías de emancipación seguidas por ambos conjuntos de países, separadas por casi un siglo y medio (me refiero a las independencias iberoamericanas frente a los procesos de descolonización subsiguientes a la Segunda Guerra Mundial); el papel diferencial que los diversos grupos sociales y étnicos, incluyendo criollos y nativos, jugaron en tales procesos de emancipación.[34] En suma, según sostienen estos críticos, la aplicación de la

[31] Rafael Herrera Guillén, *Adiós América, adiós. Antecedentes hispánicos de un mundo poscolonial (1687-1897)*, Madrid, Tecnos, 2017.

[32] José Cadalso, *Cartas marruecas* [1773-1774], ed. Joaquín Arce, Madrid, Cátedra, 1993, carta LVII, p. 213.

[33] Jorge Klor de Alva, «The Postcolonization of the (Latin) American Experience», en *After Colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Displacements*, Gyan Prakash, ed., Princeton, NJ, Princeton University Press, 1995, pp. 241-275.

[34] Probablemente el argumento más poderoso sobre la inadecuación del paradigma postcolonial para América Latina es el contraste entre las orientaciones sociales imperantes —en particular respecto a la civilización occidental— en otras áreas del mundo que han conocido experiencias coloniales recientes (cerradas, introvertidas, defensivas, hostiles), y las orienta-

óptica postcolonial al mundo iberoamericano no solo requeriría dilatar notablemente los sentidos que de ordinario se asocian a la palabra *postcolonial* en el mundo académico anglófono, sino que proyectaría hacia atrás categorías posteriores —como la de colonialidad o colonialismo—, produciendo así auténticos «espejismos» históricos. En el límite, algunos críticos han llegado a describir la voluntad de imponer ese marco epistemológico nada menos que como «un nuevo movimiento de colonización intelectual» por parte de los centros académicos anglófonos sobre la academia latinoamericana.

Naturalmente, estos argumentos y reproches han sido combatidos por los defensores del enfoque postcolonial, quienes suelen destacar algunas semejanzas de fondo entre todos esos procesos y, sobre todo, las ventajas derivadas de la comparación, gracias al enriquecimiento mutuo producido por ese cruce de miradas. Por grandes que sean los contrastes entre las trayectorias de afroasiáticos e iberoamericanos, por diferentes que sean las experiencias históricas de, digamos, México y la India, el Perú y el Congo, Brasil e Indonesia, la puesta en paralelo de todos esos casos, en absoluto equiparables, no puede desdeñarse y contribuye a enriquecer nuestro conocimiento sobre ellos. Por lo demás, varios estudiosos han puesto de manifiesto que los imperios, especialmente durante sus primeras fases, solían inspirarse en las experiencias imperiales anteriores.[35]

También desde las disciplinas históricas se han elevado voces para señalar la evolución interna de las estructuras imperiales en el largo plazo, como lo fueron las monarquías ibéricas en América, y los inconvenientes de subsumir todas esas variaciones a lo largo de los siglos XVI, XVII y XVIII bajo etiquetas tan cómodas, pero tan poco precisas, como «régimen colonial», o «época colonial».[36] En este caso no se discute tanto la equiparación anacrónica del «segundo» imperio británico con el adelantado imperio español, por ejemplo, sino la pertinencia de considerar este último como un modelo básicamente igual a sí mismo a lo largo de sus tres (o cuatro) siglos de duración. Además, conviene tener

ciones dominantes en Latinoamérica (abiertas, extrovertidas, permeables, acogedoras). Miller y Hart, eds., *When Was Latin America Modern?*; véase en particular la Introducción de Nicola Miller (pp. 1-17) y la Conclusión de Laurence Whitehead (pp. 291-206), en especial pp. 12, 194-195 y 202.

[35] Así, mientras que el Imperio español trató de emular los ejemplos de la antigua Roma, el arqueólogo y diplomático francés Melchior de Vogüé a finales del siglo XIX, con la vista puesta en África, no duda en buscar inspiración y ejemplo en los conquistadores españoles. Mark Thurner, «After Spanish Rule. Writing Another After», en Thurner y Guerrero, eds., *After Spanish Rule*, pp. 12-57, pp. 42-44. John H. Elliott, *Imperios del mundo atlántico. España y Gran Bretaña en América, 1492-1830*, Madrid, Taurus, 2006.

[36] Annick Lempérière, «El paradigma colonial en la historiografía latinoamericanista», *Istor. Revista de Historia Internacional* 5, núm. 19 (2004), pp. 15-42. En un volumen colectivo posterior, editado por Magali Carrillo e Isidro Vanegas (*La sociedad monárquica en la América hispánica*, Bogotá, Plural, 2009), sus autores proponían sustituir las etiquetas coligadoras habituales —«régimen colonial», «Antiguo Régimen»— por «sociedad monárquica».

en cuenta los cambiantes usos de palabras como colonia, colonizar, colonización o colonialismo. Y, si bien el trabajo citado de Klor de Alva se interesaba ya por la historia de algunos de estos términos, en los últimos años ha sido Francisco Ortega quien ha prestado una atención más sostenida y profunda a la historia del concepto de colonia, especialmente a sus cambios semánticos en vísperas de las independencias y en el mismo momento de la crisis.[37]

Fijándose en los usos de esos vocabularios, F. Ortega se ha esforzado por investigar, como aconsejaba Koselleck, los conflictos del pasado en el marco de las limitaciones conceptuales de la época bajo estudio y de la autocomprensión de los actores de aquel tiempo.[38] Los trabajos de este autor, al poner en relación las mudanzas en los significados de la palabra colonia y el surgimiento del concepto con las reformas borbónicas y las revoluciones atlánticas, permiten asomarse a la transición conceptual hacia la modernidad contemporánea partiendo de los estados anteriores de la lengua. En ese sentido, la evolución del término colonia y su cambio de signo valorativo en la coyuntura de la crisis imperial nos proporcionan algunas claves del impacto de la *Sattelzeit*, que podría entenderse desde este punto de vista —más allá de la descripción propuesta por Koselleck— como una etapa de reconversión acelerada de los viejos imperios temprano-modernos en los nuevos imperios de los siglos XVIII y XIX, cuyas características han dado pie a la equiparación por parte de algunos teóricos de los términos *modernidad* y *colonialidad*. Los usos ambiguos y titubeantes del concepto de colonia en los primeros movimientos de independencia, en Estados Unidos, Haití e Iberoamérica, parecen mostrar que, en efecto, el concepto podía servir tanto para reivindicar los derechos de los colonos como para denunciar la negatividad del sistema colonial y fortalecer el imaginario emancipador republicano. Y caben pocas dudas de que las expectativas emancipadoras, asociadas en este caso a la creciente carga negativa del vocablo, fueron tomando la delantera sobre las experiencias positivas encapsuladas en la vieja palabra colonia, que se fueron difuminando más y más con el paso del tiempo.[39]

En cualquier caso, el análisis histórico de esta cuestión plantea un tema

[37] Francisco Ortega, «Ni nación ni parte integral: "Colonia" de vocablo a concepto en el siglo XVIII iberoamericano.» *Prismas. Revista de Historia Intelectual* 15 (2011), pp. 11-30; del mismo autor, «Entre "constitución" y "colonia", el estatuto ambiguo de las Indias en la monarquía hispánica» en *Conceptos fundamentales de la cultura política de la Independencia*, Francisco Ortega y Yobenj Chicangana-Bayona, eds., Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2012, pp. 59-89. Véase también sus trabajos «The Conceptual History of Independence and the Colonial Question in Spanish America», *Journal of the History of Ideas*, vol. 79, núm. 1 (2018), pp. 89-103, y «Postcolonialism and Latin American Writing, 1492-1850». *The Cambridge History of Postcolonial Literature*, Ato Quayson, ed., Cambridge, CUP, 2012, vol. I, pp. 288-308.

[38] Koselleck, *Futuro pasado*, p. 111.

[39] Es instructivo comparar esos usos con los conceptos de colonia, colonización y colonialismo estudiados a escala global por Jürgen Osterhammel y Jan C. Jansen, *Colonialismo. Historia, formas, efectos*, Madrid, Siglo XXI, 2019, pp. 7-33. Ver también la tipología propuesta hace tiem-

apasionante: cómo tratar los desajustes e incongruencias entre los conceptos históricos usados por los agentes del pasado y las categorías analíticas movilizadas por los historiadores en sus teorías, teorías que, como se ha observado, viajan más rápido y más ligero que las historias concretas y los conceptos históricos de los agentes.[40]

Globalización semántica

El debate sobre la pertinencia de aplicar la aproximación postcolonial al mundo iberoamericano, más allá de la evidencia de las relaciones de poder asimétricas entre grupos sociales y territorios durante siglos y del sufrimiento y la opresión vividos por amplios sectores de la población, está conectado con la discusión sobre la pertenencia o no de esta área cultural al «mundo occidental», pues existe una tensión obvia entre la «occidentalidad» de un territorio y su postcolonialidad.

Para lo que aquí interesa, la hibridación cultural provocada por la llegada de los europeos, la fusión asimétrica entre los elementos culturales del Nuevo y del Viejo Mundo que empezó a sentirse desde comienzos del siglo XVI, podría ser descrita desde fuera como una fase de intensa globalización conceptual (que, desde el punto de vista de los europeos, fue también una expansión de «sus» conceptos en tierras extraeuropeas). A partir de entonces, los procesos de cambio cultural exógenos y endógenos, procesos de doble dirección, fueron produciendo nuevas formas culturales complejas y originales. De hecho, casi todos los términos contemplados en el *DPSMI* tienen raíces profundas compartidas con otras lenguas europeas antiguas y modernas: sus etimologías se remontan en algunos casos a la Edad Media y, más frecuentemente, a la Antigüedad grecolatina. Prueba evidente, por si hiciera falta alguna, de que las palabras nacen y mueren incesantemente desde tiempo inmemorial, saltando de boca en boca y de texto en texto (y, por supuesto, también del medio oral al escrito y viceversa), desgastándose en el caudal léxico como cantos rodados que en ocasiones quedan olvidados en un oscuro recodo para, en virtud de complejos procesos metamórficos, retornar esporádicamente a la corriente con renovados bríos, incluso a veces con afiladas aristas.

Es indudable que estos desarrollos se vieron acelerados coincidiendo con el advenimiento de lo que convencionalmente se conoce como tiempos modernos. Junto a la invención y propagación de la imprenta, las exploraciones geográficas de los europeos y sus secuelas —en particular el descubrimiento y

po por M. I. Finley, «Colonies: An Attempt at a Typology», en *Transactions of the Royal Historical Society*, 5.ª serie, vol. 26 (1976), pp. 167-188.

[40] Shahid Amin, «Foreword», en *After Spanish Rule*, pp. xi-xv, p. xv. Sobre la historia del colonialismo y su relación con los estudios postcoloniales, véase Frederick Cooper, *Colonialism in Question: Theory, Knowledge, History*, Berkeley, University of California Press, 2005.

conquista de América, pero también los viajes de Vasco de Gama a la India, la circunnavegación de Magallanes-Elcano y la apertura del Pacífico a la navegación por parte de López de Legazpi y Urdaneta— supusieron un vuelco en la visión del globo y un desafío para la búsqueda de nuevos recursos intelectuales con que hacerse cargo del choque brutal con lo desconocido (un choque igualmente sorprendente, aunque no igualmente traumático, para ambas partes, si bien, por razones de conocimiento y especialización, en lo que sigue asumimos principalmente la perspectiva conceptual europea). La experiencia directa desmentía muchas creencias anteriores y ponía al descubierto realidades insólitas que obligaban a la innovación científica en diversos terrenos. Había que ejercer el supremo poder de nombrar, poner nombre a muchas cosas previamente ignoradas y para ello ir más allá de los límites del léxico y de las constricciones inherentes a la semántica propia, demasiado pobre para integrar la inmensidad del Nuevo Mundo y de sus habitantes en el horizonte mental de los europeos.[41] Varios expertos han mostrado que, gracias entre otras cosas a los cambios conceptuales, y a su impacto en los sistemas de clasificación, provocados por los nuevos especímenes llevados a Europa desde ultramar, «el "descubrimiento" de América por los españoles, y el paso del Cabo de Buena Esperanza poco después por parte de los portugueses, fue uno de los principales catalizadores para generar los avances científicos que condujeron a eso que retrospectivamente hemos llamado Revolución Científica».[42] Así iba a darse un paso adelante decisivo para la renovación de los vocabularios de la vida colectiva y de la diversidad humana, en especial para la forja de nuevos conceptos de vocación ecuménica, ya fueran de carácter religioso, moral, histórico, jurídico o político. Con la diseminación bihemisférica de algunos de estos conceptos comenzó un diálogo transatlántico y una «diáspora de los significados» o «globalización intelectual» que a partir de entonces iba a ir en aumento. La transferencia intercontinental de algunos importantes conceptos religiosos, morales y jurídicos, y su ramificación y diversificación posterior,

[41] John H. Elliott, *El Viejo Mundo y el Nuevo*, Madrid, Alianza, 1972, pp. 30-40. «Cuando estas tierras [...] se descubrieron, muchas verdades se descubrieron que antes estaban ocultas» (Bernardino de Sahagún, *Relación de la Conquista* [1585], p. 3, cit. en Jesús Bustamante García, «¿Degradación universal o identidad particular? El problema de la diversidad cultural y lingüística en la Europa y América del siglo XVI», en *Historia y Universidad. Homenaje a Lorenzo Mario Luna*, Enrique González González, coord., Ciudad de México, UNAM, 1996, pp. 75-103, p. 86).

[42] Phillip Sloan, «Natural History, 1670-1802», en *A Companion to the History of Modern Science*, Robert C. Olby *et al.*, eds., Londres, Routledge, 1996, pp. 295-313, p. 296. John Gascoigne, «Crossing the Pillars of Hercules: Francis Bacon, the Scientific Revolution and the New World», en Ofer Gal, Raz Chen-Morris, eds., *Science in the Age of Baroque*, Dordrecht, Springer Netherlands, 2013, pp. 217-237, pp. 220-221. Antonio Barrera-Osorio, *Experiencing Nature: The Spanish American Empire and the Early Scientific Revolution*, Austin, University of Texas Press, 2006. Jorge Cañizares-Esguerra, *Nature, Empire, and Nation: Explorations of the History of Science in the Iberian World*, Stanford, Stanford University Press, 2006.

es quizá el vector más conspicuo de un dilatado proceso de mestizaje e intercambio cultural planetario todavía en marcha.

Serge Gruzinski, entre otros, ha llamado la atención sobre las hondas implicaciones culturales de aquella temprana «mundialización ibérica» de la segunda mitad del siglo XVI.[43] Los debates de Burgos y Valladolid sobre la licitud de los títulos hispanos para la expansión americana dieron paso en Occidente a lo que podríamos llamar una «semántica de la globalización», que podía buscar inspiración en el cristianismo y en los pensadores estoicos de la Roma republicana. Algunas aportaciones sustanciales de aquellos historiadores y cronistas de Indias, pioneros de la antropología comparada, en particular de Bartolomé de las Casas y de José de Acosta, que se esforzaron en pensar la diferencia cultural en términos históricos, contribuyeron asimismo a esbozar los primeros ensayos de una historia universal que ulteriormente conducirían a las teorías que articulaban el desarrollo humano en varios estadios sucesivos de perfección creciente.[44]

Bajo el estímulo del contacto con otras civilizaciones y con los pueblos indígenas americanos, la escuela de Salamanca y de Coímbra puso a punto nuevos recursos intelectuales para captar, clasificar y conceptualizar los mundos sorprendentes e inciertos de aquella modernidad temprana (y las nuevas teorías jesuíticas sobre los derechos subjetivos y la legitimación del poder a través del consentimiento no son ajenas a aquel estímulo y a aquellas experiencias americanas).[45] En torno a tales disputas escolásticas sobre

[43] Serge Gruzinski, *Las cuatro partes del mundo. Historia de una mundialización*, Ciudad de México, FCE, 2010; del mismo autor, *El pensamiento mestizo*, Barcelona, Paidós, 2007, y «Mundialización, globalización y mestizajes en la Monarquía católica», en *Europa, América y el mundo: tiempos históricos*, Roger Chartier, Antonio Feros Carrasco, coords., Madrid, Marcial Pons, 2006, pp. 217-238. Scarlett O'Phelan Godoy y Carmen Salazar-Soler, eds., *Passeurs, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el mundo Ibérico, siglos XVI-XIX*, Lima, Pontificia Universidad Católica de Chile/Instituto Riva-Agüero/IFEA 2005. Ottmar Ette, por su parte, distingue cuatro fases de aceleración en el largo proceso de globalización: la primera, la ibérica, a partir del final del siglo XV y en el XVI; la segunda, básicamente británica, habría tenido lugar en la segunda mitad del XVIII, y en parte se inspiró y se miró en el espejo de la primera: Ottmar Ette, «Archeologies of Globalization. European Reflections on Two Phases of Accelerated Globalization in Cornelius de Pauw, Georg Forster, Guillaume-Thomas Raynal and Alexander von Humboldt», *Culture & History Digital Journal*, 1/1 (2012), pp. 1-20.

[44] Anthony Pagden, *La caída del hombre: el indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*, Madrid, Alianza, 1988. Natsuko Matsumori, *Civilización y barbarie. Los asuntos de Indias y el pensamiento político moderno (1492-1560)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005. Sanjay Subrahmanyam, «On World Historians in the Sixteenth Century», *Representations*, núm. 91 (2005), pp. 26-57. Herrera Guillén, *Adiós América, adiós. Antecedentes hispánicos de un mundo poscolonial (1687-1897)*.

[45] Sobre los pasos de Quentin Skinner, Annabel Brett ha subrayado la modernidad de algunos desarrollos conceptuales de la Segunda Escolástica: Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, vol. II. Annabel Brett, *Liberty, Right and Nature: Individual Rights in Later Scholastic Thought*, Cambridge, CUP, 1997 (en especial pp. 165-235); de la misma autora, «Scholastic Political Thought and the Modern Concept of the State», en Annabel Brett, James

la legitimidad de la conquista se modificaron, ensancharon y reinterpretaron varias nociones geográficas, históricas y políticas de primera importancia, y se originaron no pocos neologismos. Imaginar una gigantesca república del mundo entero afectó a diversos ítems del vocabulario culto latino y de las lenguas vulgares, desde los nuevos usos de la palabra *orbe* hasta los audaces desarrollos del viejo *ius gentium* por parte de Vitoria, incluyendo su defensa de un *ius peregrinandi*. Unos pocos españoles y portugueses eminentes efectuaron entonces aportaciones de primer orden al moderno derecho internacional, tanto en lo que respecta a la teorización de nociones relacionadas con las comunidades políticas centralizadas (*dominium*), como a la emergencia de un sistema económico y político global (*ius gentium*) y a la regulación de la guerra (*bellum iustum*).[46]

Pilotos, navegantes, cosmógrafos y comerciantes, agrupados en instituciones como la Casa da Índia de Lisboa y la Casa de Contratación de Sevilla, contribuyeron decisivamente a la exploración del planeta y a recopilar información cartográfica.

Y, mientras los cartógrafos trataban de representar toda la superficie terrestre conocida (un esfuerzo coronado con el atlas de Ortelius *Theatrum Orbis Terrarum*, publicado en Amberes en 1570, diez años después de que el cosmógrafo Alonso de Santa Cruz completase su *Islario general de todas las*

Tully y Holly Hamilton, eds., *Rethinking the Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge, CUP, 2006, pp. 130-148. En palabras de Skinner, «uno de mis principales objetivos en el volumen II de *Foundations* fue señalar que los argumentos desplegados por los revolucionarios protestantes fueron tomados casi enteramente de sus enemigos católicos. Fue en el conciliarismo del Medievo tardío y en la Segunda Escolástica donde se forjaron los conceptos fundamentales del moderno constitucionalismo» (Quentin Skinner, «Surveying the *Foundations*: A Retrospect and Reassessment», en *Rethinking the Foundations...*, p. 256). Martin van Gelderen, «"*So meerly humane*": Theories of Resistance in Early-Modern Europe», en Brett *et al.*, *Rethinking the Foundations...*, pp. 149-170. José Eisenberg, *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno. Encontros culturais, aventuras teóricas*, Belo Horizonte, UFMG, 2000.

[46] Martti Koskenniemi, «Empire and International Law: the Real Spanish Contribution», *University of Toronto Law Journal* 61 (2011), pp. 1-36, especialmente pp. 11-12. María Cecilia Añaños Meza, «El título de "sociedad y comunicación natural" de Francisco de Vitoria. Tras las huellas de su concepto a la luz de la teoría del dominio», *Anuario Mexicano de Derecho Internacional*, vol. XII (2012), pp. 525-596. De la misma autora, «La doctrina de los bienes comunes de Francisco de Vitoria como fundamentación del dominio en el Nuevo Mundo», *Persona y Derecho. Revista de fundamentación de las instituciones jurídicas y de derechos humanos*, núm. 68 (2013), pp. 103-137. Fernando Álvarez-Uría, *El reconocimiento de la humanidad. España, Portugal y América Latina en la génesis de la modernidad*, Madrid, Morata, 2014. Según algunos expertos, la Escuela de Salamanca —que engendró un nuevo lenguaje jurídico-político— ha de verse como un caso de producción global de conocimiento policéntrico y plurilingüístico sobre el orden del mundo, más que desde una estrecha perspectiva nacional, teológica o meramente hispana: Thomas Duve, «The School of Salamanca: A Case of Global Knowledge Production», *Max Planck Institute for European Legal History – Research Papers Series*, núm. 2020-12, pp. 1-34, así como el ambicioso proyecto multidisciplinar patrocinado por varios centros de investigación alemanes: www.salamanca.school.

islas del mundo), Jerónimo Román intentaba describir todas las comunidades humanas pasadas y presentes en su *Repúblicas del mundo* (Medina del Campo, 1575), y Antonio de Herrera publicaba poco después en Valladolid y en Madrid la primera historia universal referida a la totalidad del mundo conocido escrita por un europeo (*Historia general del mundo*, 1601-1612, 3 vols.).[47]

Más: según Elías J. Palti, el horizonte de *lo político*, que abarcaría todos los esfuerzos teórico-prácticos de una comunidad para comprenderse a sí misma (y la dificultad insuperable de tal empresa), se habría abierto precisamente en aquel contexto cultural, concretamente en el universo mental de la teología barroca. En un libro reciente, desde un esquema conceptual inspirado por M. Foucault y C. Lefort, explica este autor lo que considera una ruptura político-intelectual fundamental que habría producido la irrupción en el siglo XVII de esa nueva dimension de *lo político*, entendida por Palti no como una cualidad transhistórica, sino como un ámbito articulador de toda una serie de dualismos conceptuales por medio de los cuales una comunidad intenta comprenderse y constituirse a sí misma. Desde su apertura en el seiscientos, *lo político* habría sufrido una serie de transformaciones —entre ellas las correspondientes a las revoluciones de independencia hispanoamericanas— hasta llegar a su clausura en el mundo actual.[48] Una tesis arriesgada, intelectualmente estimulante, que intenta ofrecer una explicación alternativa sobre un asunto —el surgimiento y evolución de lo politico— que viene siendo objeto de arduas discusiones filosófico-teóricas desde hace años.

La enorme curiosidad y creatividad desplegadas entonces en los países ibéricos brillaron igualmente en otros campos. Como ha sido ampliamente reconocido, también en otros terrenos, desde la antropología, la navegación, la geografía y el estudio del medio físico hasta la literatura, la comedia y el drama, los escritores y cronistas hispanos de los siglos XVI y XVII, estimulados por las nuevas realidades que encontraron al otro lado del mar, pusieron las bases de la modernidad europea.[49] Y, en lo que respecta a las relaciones intelectuales

[47] Serge Gruzinski, *La machine à remonter le temps. Quand l'Europe s'est mise à écrire l'histoire du monde*. París, Fayard, 2017, pp. 253 y 308-309. Jerónimo Román publicó veinte años después una segunda edición de su *Repúblicas del mundo* en 3 volúmenes (Salamanca, 1595).

[48] Elías J. Palti, *Una arqueología de lo político. Regímenes de poder desde el siglo XVII*, Ciudad de México, FCE, 2018. La importancia del momento barroco ha sido asimismo subrayada, desde una perspectiva atenta a la metaforicidad inherente a dos modelos distintos de modernidad, en el libro de José Fernández Ramos, *Leviathan y la cueva de la nada. Hobbes y Gracián a la luz de sus metáforas*, Barcelona, Anthropos, 2017.

[49] Para las sustanciales aportaciones de los cronistas, naturalistas y geógrafos del siglo XVI al estudio de la naturaleza, los comentarios al respecto de Alexander von Humboldt no dejan lugar a dudas (*Examen critique de l'histoire de la géographie du Nouveau Continent* [1814-1834], versión española: Alejandro de Humboldt, *Cristóbal Colón y el descubrimiento de América. Historia de la geografía del nuevo continente y de los progresos de la astronomía náutica en los siglos XV y XVI*, Madrid, Librería de Perlado, Páez y Cía., 1914, p. 17; *Cosmos o Ensayo de una descripción física del mundo*, Madrid, Gaspar y Roig, 1874, 2 vols., tomo I, II parte, cap. VI. Las ayudas de la

entre colonias y metrópolis, el flujo de novedades en lo que se refiere a la cultura jurídica invierte en ocasiones su dirección habitual para viajar de Oeste a Este. Así sucedió por ejemplo, como ha mostrado recientemente Bianca Premo, con determinadas medidas legales ilustradas adoptadas en un contexto indígena del Perú que años más tarde se hacen extensivas a la Península.[50]

La incipiente semántica de la globalización vino acompañada de un atisbo de globalización semántica a escala planetaria, que en lo que a nuestra región respecta podríamos denominar «atlantización».[51] El préstamo mutuo —fuertemente asimétrico— de vocablos entre las lenguas amerindias y las europeas (comenzando por el español y el portugués) es solo uno de los aspectos tangibles de aquellos intercambios transculturales crecientes, que fueron mucho más allá del léxico, dando lugar a todo tipo de mezclas, acercamientos semánticos, hibridaciones simbólicas y mestizajes artísticos entre

corona española a los estudiosos de la botánica y otras ciencias seguían siendo importantes a finales del siglo XVIII: «ningún gobierno europeo», escribe Humboldt, «ha dedicado mayores sumas a hacer avanzar el conocimiento de las plantas que el gobierno español»: Arthur Steele, *Flowers for the King: The Expedition of Ruiz and Pavón and the Flora of Peru*, Durham, Duke University Press, 1964, p. vii); Daniela Bleichmar, *Visible Empire: Botanical Expeditions and Visual Culture in the Hispanic Enlightenment*, Chicago, University of Chicago Press, 2012. En el terreno de la creación literaria, las obras eminentes de aquellos siglos suministraron muchos de los grandes temas y situaciones de la literatura moderna europea y sirvieron de inspiración a multitud de autores en los siglos siguientes. Véase la valoración al respecto de Voltaire («Essai sur les moeurs et l'esprit des nations» [1756], *Complete Works of Voltaire*, Oxford, Voltaire Foundation, 2008-2014, vol. V, 2012, tomo 25, cap. 166) y las consideraciones de Lewes en el siglo XIX: George Henry Lewes, *The Spanish Drama. Lope de Vega and Calderón*, Londres, Charles Knight & Co., 1846, pp. 5-6, así como la monografía de Alexandre Cioranescu, *Le masque et le visage. Du baroque espagnol au classicisme français*, Ginebra, Droz, 1983; y las observaciones de Chartier, *Escuchar a los muertos con los ojos*, p. 32. Varias referencias las he tomado del excelente trabajo de Fermín del Pino Díaz, «El Siglo de Oro español contra la Ilustración francesa, o la barbarie replicada», en Jesús González Fisac, ed., *Barbarie y civilización*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 2014, pp. 145-162.

[50] Premo, *The Enlightenment on Trial: Ordinary Litigants and Colonialism in the Spanish Empire*, p. 228. Este trabajo de Premo se une a una abundante bibliografía sobre la administración de justicia a los indígenas: Woodrow Borah, *Justice by Insurance: The General Indian Court of Colonial Mexico*, Berkeley, University of California Press, 1983; Steve J. Stern, *Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest: Huamanga to 1650*, Madison, University of Wisconsin Press, 1982; Susan Kellogg, *Law and the Transformation of Aztec Culture, 1500-1700*, Norman, University of Oklahoma Press, 1985; Brian Owensby, *Empire of Law and Indian Justice in Colonial Mexico*, Stanford, Stanford University Press, 2008.

[51] Se trataría de una nueva oleada en un proceso de convergencia intelectual y conceptual de *longue durée*, en el que cabría distinguir varios momentos de contacto y aceleración en diversas partes del mundo. Alguno de esos momentos había ya tenido como escenario principal el solar ibérico. Tal es el caso del ciclo que entre los siglos XII y XIII, con centro en Toledo, había propiciado el intercambio, la traducción de textos y la hibridación cultural de las tradiciones clásicas, árabe y grecolatina, y la que comenzaba a expresarse en romance castellano. Algunos datos y comentarios sobre el papel de las traducciones y de los intermediarios culturales en la historia del mundo hispánico en Anthony Pym, *Negotiating the Frontier: Translators and Intercultures in Hispanic History*, Londres/Nueva York, Routledge, 2000.

nociones, imágenes, saberes y estilos pertenecientes a culturas muy distantes (la confrontación y entrelazamiento de universos icónicos, y en particular la impronta del arte americano en Europa, por ejemplo, se deja sentir desde el siglo XVI).[52] Y por supuesto, con los misioneros, aventureros, navegantes, soldados, funcionarios y comerciantes, en las bodegas de los miles de navíos que cruzaron el océano en ambas direcciones durante siglos, por referirnos solo a las singladuras en dirección a las Indias occidentales (pues es evidente que esos barcos no regresaban de vacío, como lo atestigua la considerable presencia en Europa de temas, productos y objetos americanos de todas clases), iban también, junto al Evangelio, Aristóteles y Platón, Cicerón y Ovidio, la mitología griega, la gramática latina, la literatura y las leyes castellanas, la cerámica portuguesa, la poesía italiana o la pintura flamenca. En este sentido, la cristianización e iberización de buena parte de América fue un vasto proceso de europeización y occidentalización[53] (o, si se quiere, de latinización y «universalización», en el sentido limitado y eurocéntrico en que en aquel tiempo se pensaba lo «universal»).[54]

[52] Sobre el mestizaje cultural entre lo amerindio y el Renacimiento europeo veáse Gruzinski, *El pensamiento mestizo*. Sobre la «globalización de las lenguas», del mismo autor, *Las cuatro partes del mundo*, pp. 393-413 y Santiago Muñoz Machado, *Hablamos la misma lengua. Historia política del español en América*, Barcelona, Crítica, 2017.

[53] Carmagnani, *El otro Occidente*. «Globalización y occidentalización son las dos cabezas del águila ibérica» (Gruzinski, *Las cuatro partes del mundo*, p. 410). Sloterdijk ha sugerido que el cristianismo y la ciencia moderna constituyen los dos lenguajes universales más exitosos exportados por los europeos, y ha escrito que «el trabajo de los traductores cristianos en los últimos quinientos años para anunciar su fe en otras lenguas representa probablemente la aportación cultural más extraordinaria de la historia de la humanidad» (Peter Sloterdijk, *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*, Madrid, Siruela, 2007, pp. 131 y 163). Esta aculturación hubiera sido imposible sin el recurso a ciertos saberes: conocimientos náuticos y geográficos, y recogida de toda clase de informaciones y de noticias sobre el terreno: Brendecke, *Imperio e información*. En lo que al derecho respecta, los españoles se propusieron implantar en los territorios americanos una réplica del orden jurídico-político castellano. Garriga, «Patrias criollas, plazas militares: sobre la América de Carlos IV», § 2.2. Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español (siglos XVI-XVIII)*, Ciudad de México, FCE, 1993; del mismo autor, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a «Blade Runner» (1492-2019)*, Ciudad de México, FCE, 1994. Luisa Elena Alcalá y Jonathan Brown, eds., *Pintura en Hispanoamérica 1550-1820*, Madrid, El Viso-Banamex, 2014. *El Antiguo Testamento y el arte novohispano*, Ciudad de México, Museo Nacional de San Carlos, 2018. En cuanto a la dimensión económica y geopolítica, véase últimamente el libro de Mariano A. Bonialian *La América española: entre el Pacífico y el Atlántico. Globalización mercantil y economía política, 1580-1840* (Ciudad de México, El Colegio de México, 2019), que destaca el papel de Hispanoamérica en aquella globalización temprana que, al conectar el Atlántico y el Pacífico, gracias a la conexión transpacífica, estableció por primera vez una red global euroasiática que pasaba necesariamente por la América hispana, así como Peter Gordon y Juan José Morales, *The Silver Way. China, Spanish America and the Birth of Globalisation, 1565-1815*, Hong Kong, Penguin, 2017, y la síntesis de Bartolomé Yun Casalilla, *Los imperios ibéricos y la globalización de Europa (siglos XV a XVII)*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2019.

[54] Mónica Quijada, «Sobre el origen y difusión del nombre "América Latina" (o una variación

La imposición a los vencidos de los grandes marcos político-espaciales e histórico-temporales propios de la cultura europea a los que nos hemos referido antes constituyó tal vez el movimiento decisivo de este proceso de transculturación e hibridación semántica. Con este gesto comenzó la historización sistemática del mundo por parte de los europeos y la subsiguiente propagación de la moderna conciencia histórica por todo el globo.[55] No obstante, aquella madrugadora, expansiva, modernidad ibérica que dio origen al primer imperio global, vilipendiada sin cesar por sus rivales y competidores, a los ojos de la mayoría de los europeos cultos iba a cambiar de signo no tardando mucho.

Entre tanto, casi al mismo tiempo que los ibéricos aceleraban su conquista del Nuevo Mundo, la Reforma había escindido al Occidente europeo en dos grandes facciones, enfrentadas a veces en el seno de un mismo reino o monarquía. Las disputas teológico-políticas y las guerras de religión entre católicos y protestantes dividirían profundamente a la Europa moderna y tendrían en cierto modo su prolongación en América, entre otras cosas en lo que atañe a la justificación ideológica que las potencias de la época ensayaron para legitimar su dominio respectivo sobre determinados territorios del Nuevo Mundo, en especial para reivindicar territorios en disputa, como sucedió con los choques entre británicos e hispanos en determinadas enclaves de las Antillas y de Centroamérica, de Florida y de las Carolinas.[56] Tales vi-

heterodoxa en torno al tema de la construcción social de la verdad)», *Revista de Indias*, vol. LVIII, núm. 214 (1998), pp. 595-615, especialmente las pp. 612-615, en las que esta autora hace referencia a un trabajo inédito de Serge Gruzinski sobre la latinidad como núcleo del proyecto imperial hispano.

[55] Gruzinski, *La machine à remonter le temps*. Tras aquella fase temprana, experimental, de historización de las Américas ibéricas (que pronto comenzó a rendir sus primeros frutos autóctonos, de la mano de historiadores mestizos, desde Juan Bautista Pomar al Inca Garcilaso, o indígenas, como Felipe Guamán Poma de Ayala), en los siglos XVIII y XIX le llegaría el turno a Asia, y algo más tarde al continente africano. Es revelador que la metáfora de los descubridores y navegantes del siglo XVI (y la de la colonización ulterior) sirva aún en nuestros días para entender la revolución digital en curso: Alessandro Baricco, *The Game*, Barcelona, Anagrama, 2019, pp. 73 y 190-191.

[56] Elliott, *Imperios del mundo atlántico*. Anthony Pagden, *El imperialismo español y la imaginación política. Estudios sobre teoría social y política europea e hispanoamericana (1513-1830)*, Barcelona, Planeta, 1991; y, del mismo autor, *Señores de todo el mundo. Ideologías del imperio en España, Inglaterra y Francia en los siglos XVI, XVII y XVIII)*, Barcelona, Península, 1997. David Armitage, *The Ideological Origins of the British Empire*, Cambridge, Mass., CUP, 2000. Gabriel Paquette, *Enlightenment, Governance, and Reform in Spain and its Empire, 1759-1808*, Londres, Palgrave Macmillan, 2008. Antonello Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica, 1750-1900*, Ciudad de México, FCE, 1982. Jorge Cañizares-Esguerra, *Cómo escribir la historia del Nuevo Mundo*, Ciudad de México, FCE, 2008; del mismo autor, *Católicos y puritanos en la colonización de América*, Madrid, Marcial Pons-Fundación Jorge Juan, 2008. Eva Botella-Ordinas, «Debating Empires, Inventing Empires: British Territorial Claims Against the Spaniards in America, 1670-1714», *Journal for Early Modern Cultural Studies*, vol. 10, núm. 1 (2010), pp. 142-168; de la misma autora, «"Exempt from Time and from its Fatal Change": Spanish Imperial

siones y conceptualizaciones (en parte coincidentes, en parte opuestas) alcanzarán su apogeo en la segunda mitad del siglo XVIII y primeras décadas del XIX, cuando la hegemonía protestante, reforzada discursivamente por algunos egregios representantes de las Luces, llevará a su culmen los estereotipos negativos acumulados contra españoles y portugueses, y en general contra la Europa católica, a lo largo de la Edad Moderna. Desde los nuevos centros hegemónicos del norte, los más precoces y aventajados —sumidos luego en la decadencia— pasaron a ser vistos como rezagados y marginales. Además, la internalización de la propaganda antihispánica por un sector considerable de los intelectuales españoles en el siglo XVIII iba a forjar un nuevo pasado para la monarquía-nación en el que las glorias se trocaron en fracasos, las proezas en infamias y los héroes en villanos.[57]

Como resultado de esta confrontación ideológica, el mundo ibérico —vanguardia de la modernidad euroamericana— iba a ser expulsado paradójicamente por lo más granado de *philosophes* y *Aufklärer* del canon cultural de esa misma modernidad. En las primeras décadas del siglo XIX, Hegel y algunos escritores liberales de la Francia de la Restauración llegarán a equiparar los conceptos de modernidad y protestantismo. Tal equiparación llevaba aparejado un corolario: mientras que la Península era representada como una suerte de apéndice no europeo de Europa, el Atlántico ibérico en conjunto —con la aquiescencia de una parte nada desdeñable de sus élites, que habían asumido un discurso considerado «progresista», funcional para sus proyectos emancipadores y civilizadores— quedó estigmatizado como un falso Occidente: despótico, degenerado y semioriental.[58]

A despecho de tales barreras y estereotipos, todo indica que en la segunda mitad del setecientos el tráfico de lenguajes e ideas se intensificó enormemente en las dos orillas del Atlántico. A este respecto, es oportuno subrayar que el sistema atlántico no es simplemente un plexo de rutas comerciales oceánicas para la circulación de bienes, especímenes y personas: junto a los seres humanos, las plantas, los animales, las enfermedades y a las mercancías

Ideology, 1450-1700», *Renaissance Studies*, vol. 26, núm. 4 (2012), pp. 580-604. Santiago Muñoz Machado, *Civilizar o exterminar a los bárbaros*, Barcelona, Crítica, 2019.

57 Sobre la asunción por los intelectuales progresistas españoles de esos postulados, véase mi ensayo «Los desaciertos de nuestros padres. Los liberales y los orígenes del llamado "problema español"», en *La sombra de la leyenda negra*, María José Villaverde y Francisco Castilla, eds., Madrid, Biblioteca Nueva, 2016, pp. 483-510.

58 Iarocci, *Properties of Modernity: Romantic Spain, Modern Europe, and the Legacies of Empire*. La denigración abrazaba en este caso a colonizadores y colonizados: no en vano la etiqueta «despotismo oriental» podía convenir tanto a la monarquía española como a los «imperios» azteca e incaico (así cabía deducirlo de las opiniones del historiador norteamericano William Prescott, por ejemplo: Mark Thurner, *From Two Republics to One Divided. Contradictions of Postcolonial Nationmaking in Andean Peru*, Durham, North Carolina, Duke University Press, 2006, p. 12). Sobre esta cuestión puede verse mi trabajo «A Distorting Mirror: The Sixteenth Century in the Historical Imagination of the First Hispanic Liberals».

ordinarias, circularon —con especial intensidad durante la era de las revoluciones— muchos libros, periódicos e impresos de todo tipo; y, con ellos, argumentos, noticias y conceptos.

Al final de ese prolongado y ambivalente, a la vez doloroso y fecundo, proceso de mutua transculturación y globalización semántica hoy es posible constatar que todos los territorios iberoamericanos —unos más obviamente que otros— son parte de Occidente.[59] Lo vienen siendo desde hace siglos. La cultura jurídica compartida hizo por ejemplo que, cuando estalló la crisis de la Monarquía hispánica, en 1808, las invocaciones a las Siete Partidas para justificar la retroversión de la soberanía a los pueblos se escucharan unánimemente en puntos muy alejados a ambos lados del Atlántico. Sabemos por los estudios de F.-X. Guerra, J. Rodríguez, A. Annino, B. Clavero y otros que, en muchos pueblos remotos de Nueva España, incluyendo muchas repúblicas de indios, la Constitución gaditana fue aplicada, en especial en lo que respecta a las elecciones y al régimen local, de manera más duradera y sostenida que en la propia metrópoli. Hemos mencionado más arriba que los nuevos conceptos políticos liberales y republicanos fueron tempranamente traducidos a las lenguas distintas del castellano presentes a lo largo y ancho de la monarquía. Más adelante, ya en el periodo republicano, mientras un sector de la intelectualidad criolla, asumiendo los relatos dominantes sobre la modernidad protestante, se propuso borrar cualquier vestigio de su propio pasado y, lamentando la presunta inferioridad racial de la población americana, sustituía a los viejos «maestros» ibéricos de civilización por nuevos modelos franceses e ingleses (J. B. Alberdi *dixit*), los grupos sociales dominantes procedieron a una hispanización lingüística mucho más intensa y sistemática que antes de las independencias. A estas alturas, la hibridación/transculturación es tan profunda que es habitual que los latinoamericanos de origen europeo exhiban con orgullo rasgos culturales emparentados con el sustrato amerindio de sus países,[60] en tanto que, a la inversa, los esquemas ideológicos manejados por los indígenas suelen ser de raigambre europea. Y no es infrecuente que los propios movimientos indigenistas adopten en sus movilizaciones rituales, formas y temas genuinamente hispánicos y criollos.[61]

59 Algunos sostienen que se trata de un Occidente *sui generis* (de un Occidente «otro», según la fórmula de Carmagnani). Para Mauricio Tenorio, la llamada América Latina no es ni un duplicado de Occidente ni su Otro. Así, los latinoamericanos no serían plenamente occidentales en el sentido más convencional de este término, pero menos todavía no-occidentales. Las Américas ibéricas serían más bien una parte constitutiva olvidada de Occidente (Mauricio Tenorio, «Essaying the History of National Images», en Thurner y Guerrero, eds., *After Spanish Rule*, pp. 57-86, pp. 74-75).

60 Aunque, según algunos, se trate de un pasado tan venerable como irrecuperable, a diferencia del pasado verdaderamente orientacional y activo, formado esencialmente por los estratos de tiempo posteriores a la conquista: Whitehead, «Conclusion. When Was Latin America Modern?», p. 200.

61 Un ejemplo revelador: Thomas A. Abercrombie, «Mothers and Mistresses of the Urban

Un caso revelador: la metáfora de la red

Puesto que estamos hablando de Iberconceptos, una de las redes de investigadores más extensas de historiadores iberoamericanos,[62] tal vez sea oportuno fijarnos en un detalle aparentemente anecdótico, pero que se me antoja importante y significativo: los usos analógicos de la palabra *red* para referirse a algo más que un simple aparejo de pesca. Expandiéndose por vía metafórica —como tantas otras metáforas textiles—, esta palabra daría origen con el tiempo a la noción histórico-sociológica de *red social* y ha llegado a ser en nuestros días uno de los términos más usados en el espacio público, hasta el punto de haber sido considerada la «metáfora absoluta» de nuestro tiempo.[63]

Gracias a un artículo de Pierre Musso, conocemos bastante bien los orígenes de este concepto-metáfora en francés (*réseau*), que empezó a utilizarse hacia 1820 en el contexto de la llamada *physiologie sociale* saintsimoniana, aplicada primero a las redes hidráulicas y a las fortificaciones militares articuladoras del territorio.[64] La metáfora se usaba también en el campo de la anatomía para referirse a diversos tejidos humanos, y comenzó a referirse ocasionalmente a un conjunto de personas que se relacionan y actúan juntas, organizada o coordinadamente.[65] Y poco a poco empezó a utilizarse crecientemente, a medida que transcurría el siglo XIX y, sobre todo en la segunda mitad de esa centuria, se desarrollaron múltiples conexiones de comercio y comunicación mundiales, que han podido caracterizarse como una gigantesca «red humana».[66] Según el *Oxford English Dictionary*, la palabra inglesa

Bolivian Public Sphere. Postcolonial Predicament and National Imaginary in Oruro's Carnival», en Thurner y Guerrero, eds., *After Spanish Rule*, pp. 176-220, especialmente p. 211.

[62] Sin salir del ámbito cultural ibérico, existen otras redes muy activas de historiadores. Entre las más sobresalientes y productivas se cuenta la Red Columnaria, fundada por José Javier Ruiz Ibáñez. Véase una rápida presentación de su naturaleza, nodos y objetivos, en <https://www.youtube.com/watch?v=v2p0tKMgN5w>.

[63] Luis Fernández Torres, «Regímenes de metáforas. La red como metáfora absoluta», ponencia propuesta al Congreso Internacional «Metafóricas espacio-temporales para la historia/Metaphern für die Geschichte (Besonders Räumlich-Zeitliche Metaphern)», 9-11 de septiembre de 2019.

[64] Pierre Musso, «Aux origines du concept moderne: corps et réseau dans la physiologie de Saint Simon», *Quaderni*, núm. 3 (1987/1988), *Images et imaginaire des réseaux*, pp. 11-29.

[65] Así lo hace François Guizot en la lección 2ª de su *Histoire de la civilisation en Europe* (1828), cuando describe metafóricamente el Imperio romano como un «vasto sistema de despotismo administrativo que extendió sobre el mundo romano una red de funcionarios jerárquicamente organizados, vinculados bien entre sí, bien a la corte imperial» (*Histoire de la civilisation en Europe*, París, Didier, 1870, p. 45).

[66] Klaus Beyrer y Michael Andritzky, eds., *Das Netz. Sinn und Sinnlichkeit vernetzter Systeme*, Heidelberg, Braus, 2002. Jürgen Osterhammel, *La transformación del mundo. Una historia global del siglo XIX*, Barcelona, Crítica, 2015, p. 9. John R. McNeill, y William H. McNeill, *The Human Web: A Bird's-Eye View of World History*, Londres/Nueva York, W. W. Norton, 2003. Sewell,

network comenzó a utilizarse algunos años más tarde (desde finales de la década de 1830) para referirse igualmente a las redes de ferrocarriles o de canales, si bien hasta la década de 1980 no se aplicó en esa lengua a redes interpersonales. Constituida por nexos repetidos, la metáfora de la red refiere a un tipo de estructura de consistencia media, ni tan laxa como una relación ocasional, ni tan sólida y estable como una institución consolidada.[67]

Es razonable conjeturar que los primeros usos metafóricos en los sentidos mencionados del término *réseau* deban interpretarse a la luz de su contexto de nacimiento, que no es otro que la Restauración en Francia. Un momento en el que los autores contrarrevolucionarios, muy en especial Louis de Bonald, no dejaban de recordar a cada paso que la Revolución francesa había dejado tras de sí el panorama desolador de una sociedad desarticulada, compuesta de individuos carentes de cualquier vínculo jerárquico que los mantuviera ligados entre sí de un modo estable y organizado (el «montón de arena» es la metáfora favorita de Bonald para caracterizar ese estado de anomia y desarticulación social).

El concepto metafórico de esa malla o retícula que es la red social pudiera haber surgido para paliar o contrarrestar ese colapso de los lazos sociales tradicionales. Si se trata de repensar la sociedad como un todo, obviamente es preferible concebir las relaciones entre los individuos como una serie de puntos conectados entre sí que como un caótico agregado de motas de polvo o de granos de arena en un amorfo montón. Los primeros sociólogos de finales del ochocientos —entre ellos Émile Durkheim y Georg Simmel— volverán a hacer uso en sus escritos de la metáfora de la red aplicada esta vez, en un contexto muy diferente, a una sociedad atomística de individuos supuestamente necesitada de retejer sus conexiones internas. En el mundo hispano, por lo que sabemos, la palabra red es igualmente empleada metafóricamente desde mediados del siglo XIX por algunos escritores y ensayistas que hablan de redes de personas, de ríos o de caminos,[68] y más tarde, en las últimas déca-

Logics of History, pp. 118-119. Sobre la metafórica de la red y la cultura y la estética asociadas a este concepto véase: Alexander Friedrich, *Metaphorologie der Vernetzung. Zur Theorie kultureller Leitmetaphern*, Paderborn, Wilhelm Fink, 2015. Sebastian Gießmann, *Die Verbundenheit der Dinge. Eine Kulturgeschichte der Netze und Netzwerke*, Berlín, Kulturverlag Kadmos, 2016.

[67] Osterhammel, *La transformación del mundo*, pp. 999-1001.

[68] Enumero a continuación unos cuantos ejemplos tomados del CORDE: en su novela *Doña Blanca de Navarra, crónica del siglo XV* (1846), de Francisco Navarro Villoslada, un personaje habla de «una red de oro [tendida] sobre la faz de la tierra» para referirse a la diáspora judía; Francisco Villamartín, en sus *Nociones del arte militar* (1862), compara el despliegue táctico de las tropas con una tupida malla que corre el riesgo de «destejerse» si el enemigo logra romperla en algún punto; el argentino Lucio Victorio Mansilla, en su texto *Una excursión a los indios ranqueles* (1870), describe a los caminos que se cruzan en todas direcciones como una red; Pedro Antonio de Alarcón, en su relato de un viaje a *La Alpujarra* (1874), aplica la misma metáfora a la red fluvial del río Genil; en fin, Joaquín Costa, en su *Historia crítica de la revolución española* (1875), describe a la masonería como una red extendida por toda la Península.

das del XIX, por dos madrileños, el ingeniero José Echegaray y el médico Julián Calleja, para referirse, respectivamente, a redes eléctricas, ferroviarias, telegráficas y a redes vasculares, capilares o nerviosas.[69]

Sobre tales premisas, la historiografía de los años ochenta del siglo pasado, en Italia (en particular en torno a los *Quaderni Storici*) y también en otros países europeos, entre ellos España, frente a la idea de estructura, predominante hasta los años setenta, reactivó la idea de red social (*reti di relazione*) como conjunto más o menos organizado de personas y grupos relacionados entre sí y la dotó de una gran capacidad heurística, hasta llegar a conformar lo que se ha llamado «paradigma relacional».[70] Y no es preciso decir que en las últimas tres décadas el desarrollo inusitado de las redes sociales y de Internet (la Red de redes por antonomasia[71]), que ha llevado incluso a sustituir las viejas ordenaciones alfabéticas y las clasificaciones temáticas de los conocimientos en diccionarios y enciclopedias por mallas y nodos reticulares de acceso a lemas no jerarquizados; teorías como la del actor-red de Bruno Latour[72] o de la sociedad-red de Manuel Castells;[73] la redefinición de muchas relaciones humanas en términos de *conexiones* y *desconexiones*;[74] la proliferación de redes nacionales e internacionales de investigadores en diversas especialidades de la historia, y los métodos del *social network analysis* aplicados de un modo u otro en casi todas las ciencias sociales, historia intelectual incluida (ahí está la llamada *Sociología de las filosofías* de Randall Collins para probarlo)[75] han contribuido a poner en boga esta aproximación, y también este modelo organizativo. No pocos historiadores y teóricos sociales consideran que la nuestra es una *Networked Age* y que es esta la metáfora fundamental de nuestra época. Muchos consideran que la sociedad

[69] Julián Calleja, *Compendio de anatomía descriptiva y de embriología humanas*, vol. II, Madrid. Imprenta de Hijos de J. A. García, 1901. José Echegaray, *Ciencia popular*, Madrid, Imp. Hijos de J. A. García, 1905.

[70] José María Imízcoz Beunza, «El paradigma relacional. Actores, redes, procesos para una historia global», en Michel Bertrand, Francisco Andújar y Thomas Glesener, *Gobernar y reformar la Monarquía. Los agentes políticos y administrativos en España y América (siglos XVI-XIX)*, Valencia, Albatros, 2018, pp. 65-80.

[71] Sobre la metáfora de la red y de la red de redes puede verse Pablo Redondo y Sebastián Salgado, *La isla de la verdad y otras metáforas en filosofía*, Santander, El Desvelo, 2017, pp. 139-157.

[72] Bruno Latour, *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network Theory*, Oxford, OUP, 2005.

[73] Manuel Castells, *La era de la información: Economía, sociedad, cultura. Volumen I. La sociedad red*, Madrid, 1997.

[74] Zygmunt Bauman, *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, Buenos Aires, FCE, 2005, pp. 12-13.

[75] Randall Collins, *Sociología de las filosofías. Una teoría global del cambio intelectual*, Barcelona, Hacer, 2005. Las redes que le interesan a Collins son sobre todo intergeneracionales. La obra de Collins ha inspirado unos pocos trabajos en España; véase el estudio de Francisco Vázquez García, *La filosofía española: herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*, Madrid, Abada, 2009.

no es otra cosa que una red de relaciones y que el estudio de las redes y de las conexiones de todo tipo constituye la perspectiva idónea no solo para entender el mundo en el que vivimos, sino también para dar sentido al pasado.[76]

Con este repaso mínimo a la historia del concepto de *red social* he querido mostrar, por una parte, el interés de indagar la arqueología de nuestras categorías de análisis y también que algunas de estas nociones instrumentales comenzaron a forjarse precisamente en la época que conocemos convencionalmente como crisis del Antiguo Régimen.

CRUZANDO FRONTERAS

Antes de concluir este capítulo, me gustaría insistir en dos puntos. Primero, en la aptitud de la historia de conceptos para alentar a los estudiosos a cruzar las fronteras de su especialidad y abrirse a otras disciplinas. Segundo, en la necesidad inaplazable de afrontar el desafío de ir integrando en nuestros estudios espacios que trascienden las fronteras nacionales. Abogamos, pues, por una historia crecientemente transnacional y transdisciplinar.

Comenzando por esto último, parece claro que los conceptos, por su propia naturaleza, en la medida en que solo «cobran vida» cuando los agentes se sirven de ellos en una miríada de situaciones concretas, tienen una existencia volátil y no conocen fronteras disciplinares (ni tampoco territoriales). Tales características —su volatilidad y su escaso respeto por las fronteras— hacen de ellos objetos de estudio idóneos para un acercamiento transnacional y multidisciplinar (*vide supra* cap. III, n. 85). Así, sin perder de vista los objetivos de conocimiento *histórico* que son la razón de ser del proyecto, el laboratorio de Iberconceptos siempre ha estado abierto a una pluralidad de perspectivas disciplinares, de cuyos intercambios todos nos hemos beneficiado. Esta voluntad de abatir las barreras interdisciplinarias para propiciar miradas menos encorsetadas sobre los lenguajes del pasado, además de integrar lo mucho que sobre estos temas tienen que decir filósofos, politólogos, sociólogos, juristas, antropólogos o filólogos, debería suponer también, a la inversa, que los cultivadores de todas las ramas de las ciencias sociales y humanidades se sintieran concernidos por los resultados de nuestro proyecto —comenzando por el *DPSMI*—, en lugar de considerarlo una obra de referencia

[76] Además del libro de los McNeill *The Human Web* (véanse pp. 3-4, donde caracterizan el tipo de redes a que se refieren) y de las demás obras citadas más arriba (n. 66), véanse Parag Khanna, *Connectography: Mapping the Future of Global Civilization*, Nueva York, Random, 2016 (en cuyo prólogo sostiene que «el verdadero mapa del mundo debería incluir no solo a los estados, sino a las megaciudades, autopistas, ferrocarriles, oleoductos, cables de Internet y otros símbolos de nuestra emergente civilización global en red») y Niall Ferguson, *The Square and the Tower: Networks and Power, from the Freemasons to Facebook*, Nueva York, Penguin Press, 2018, y su prefacio, titulado «The Networked Historian».

solo para historiadores. Es más: sería deseable que las principales conclusiones obtenidas por nuestro laboratorio historiográfico referentes a la trayectoria de un puñado de conceptos básicos llegasen, de manera resumida, más allá de los círculos especializados, para convertirse en «historia pública». Aunque soy consciente de que en el estado actual de la cultura histórica y política de nuestras sociedades es muy difícil alcanzar tal objetivo, creo firmemente que los académicos (y los historiadores en particular) no deberíamos ahorrar esfuerzos para ir salvando poco a poco la enorme distancia que hoy se observa en nuestras sociedades entre el nivel de sofisticación teórica alcanzado por los profesionales de la historia mejor informados —incluyendo en esos desarrollos teóricos a la historia conceptual— y el mediocre nivel de la historiografía popular. Es triste constatar a este respecto que la historia que se difunde a través de la escuela y de los medios, una narrativa ideológicamente sesgada por el nacionalismo y por el más romo positivismo, apenas se diferencia de la producción historiográfica del siglo XIX.[77]

También en este sentido la semántica histórica trae una bocanada de aire fresco para ventilar la atmósfera viciada en la que se mueve una buena parte del gremio de los historiadores. Un ambiente cargado no solo en cuanto a métodos, sino en cuanto a actitudes. Así, frente a las pretensiones desmedidas de algunos colegas de decir siempre la última palabra sobre este o aquel proceso o periodo histórico, la historia conceptual supone una cura de humildad al mostrar la imposibilidad de tal empeño (hemos intentado mostrarlo en los capítulos I y II). Tratar de comprender en su alteridad —y esforzarnos por traducir para nuestros conciudadanos, pese a ser conscientes de que nunca lo lograremos de manera satisfactoria— las concepciones de un cierto número de nociones fundamentales de hace dos o tres siglos, significados muchas veces discordantes, ajenos en gran medida a nuestros actuales patrones de comprensión de la realidad, nos vacuna contra la tentación esencialista de una mirada omnisciente sobre el pasado. Me refiero a ese tipo de aproximación, pretendidamente neutra y atemporal pero en el fondo tan arrogante, de aquellos historiógrafos que a estas alturas aún pretenden convencer al público de que sus relatos sobre el pasado son de una certeza definitiva, como si tuvieran a la vista del Aleph borgiano o escribieran desde el mismísimo ojo de Dios.

En el aspecto territorial, en Iberconceptos hemos sostenido siempre que las naciones no son el único ámbito pertinente para la escritura de la historia moderna y contemporánea (según la cuestión tratada, ni siquiera el principal). A contrapelo de la inquietante ola de nacionalismos que recorre el mundo actual y sus correlatos historiográficos, creo que cada día debieran

[77] László Vörös, «The Social Function of Historical Knowledge and Scholarly History Writing in the 21st Century», *Historický Časopis*, vol. 65, núm. 5 (2017), pp. 785-797. Entre tanto, por otra parte, son los medios de masas quienes construyen cada vez más los imaginarios del pasado de nuestras sociedades: Morris-Suzuki, *The Past Within Us: Media, Memory, History*.

serlo menos. Aun cuando sabemos que en muchos países la historia nacional sigue siendo el formato historiográfico dominante y casi el único género que goza de cierta popularidad, incluso para estudiar la nación es preciso tener en cuenta otros contextos y conexiones: por encima, los grandes espacios supranacionales que apuntan hacia lo global; por debajo, las ciudades, provincias y pueblos que nos permiten descender hacia lo local.

Si al comienzo de este capítulo nos referíamos al triple marco macro-regional que hemos adoptado para nuestra historia conceptual (*latinoamericano, iberoamericano* y *euroamericano*), esos tres ámbitos en modo alguno agotan las posibilidades de fijar contextos de cierta amplitud. Dependiendo del tema, cabría considerar marcos sudamericanos, andinos, caribeños, rioplatenses o centroamericanos, afroamericanos, atlánticos, pacíficos, incluso mundiales. Pues los espacios de referencia, incluso las comunidades de pertenencia, podían variar considerablemente —excluirse, complementarse, solaparse— según el radio mayor o menor del círculo pertinente, dependiendo del problema estudiado en cada caso y del punto de vista adoptado para su definición.[78] Y si se trata de mirar en la dirección opuesta, basta pensar en el peso decisivo de los factores locales en los primeros movimientos independentistas iberoamericanos (cabildos y juntas provinciales, luchas entre ciudades y pueblos que se reclamaban soberanos, multiplicación de los municipios constitucionales, federalización de territorios) para darse cuenta de que también en ese terreno carece de sentido limitar nuestra encuesta a los espacios recortados por las fronteras interestatales.

A mitad de camino entre los niveles micro y macro, hay que subrayar la importancia estratégica, económica y cultural de ciertas rutas y ciudades (varias de ellas portuarias), como México, Lima, Sevilla, Cádiz, Lisboa, Madrid, La Habana, Cartagena de Indias o Río de Janeiro (además de Acapulco y Manila) en la época virreinal/colonial y en la transición a las independencias, a las que luego se sumaron otras capitales, como Buenos Aires, São Paulo, Bogotá o Santiago de Chile, cuyo papel en la difusión de noticias y de lo impreso fue cada vez más relevante. Conviene también tener en cuenta los cambios geopolíticos (a veces bruscos), los grandes vuelcos regionales que

[78] Los contextos significativos para el estudio de la historia político-intelectual no coinciden forzosamente con los marcos nacionales. A veces estos contextos son más pequeños, y se limitan al ámbito local, provincial o municipal. Otras, los rebasan ampliamente y remiten a una pluralidad de comunidades históricas, parcialmente superpuestas, según se adopte un punto de vista cultural, religioso, político o lingüístico. En este sentido hacemos nuestra la noción englobante de un espacio atlántico euroamericano, relanzada por François-Xavier Guerra a comienzos de este siglo. Véanse a este respecto las reflexiones de Frédéric Martínez, «L'Amérique, l'Europe, la nation. Les apports de François-Xavier Guerra à l'étude du nationalisme en Amérique latine», en *Penser l'histoire de l'Amérique latine*, Annick Lempérière, ed., París, Publications de la Sorbonne, 2012, pp. 277-287; también, Olivier Compagnon, «L'Euro-Amérique en question. Penser les échanges culturels entre l'Europe et l'Amérique latine», en el mismo volumen, pp. 289-303.

alteraron la economía o la cultura de todo un continente,[79] y también algunas variables o clivajes geográficos fundamentales, como son, en el área andina, la *costa* frente a la *sierra* (por ejemplo, guayaquileños frente a quiteños, en el caso ecuatoriano), o las grandes diferencias entre unos y otros países y regiones latinoamericanas en lo que respecta a la composición de su población (balance entre indígenas, mestizos y criollos, presencia mayor o menor de esclavos, etc.). Todo este conjunto de fenómenos, que Juan Maiguashca, sensible al llamado *spatial turn*, ha englobado bajo el rótulo «enmarcamientos espaciales», tiene sin duda una gran importancia y habría que tenerlos muy presentes al abordar en profundidad la semántica histórica iberoamericana, pues, aunque en última instancia los significados son siempre «locales», su circulación tiene una dimensión macroespacial que no debemos ignorar.[80]

Así pues, nuestro proyecto se inserta a la vez en el *giro histórico* de la filosofía y las ciencias sociales[81] y en el *giro transnacional* de la historiografía, en la medida en que incorpora tanto la voluntad de fortalecer la conciencia de historicidad de lectores y científicos sociales como la de transcender las fronteras historiográficas nacionales, que tantas veces han distorsionado la percepción de ciertos fenómenos históricos, considerados *a priori* idiosincrásicos y excepcionales, cuando una mirada desprejuiciada descubre con frecuencia que su área de manifestación era mucho mayor (también menor, a veces), o bien una interpretación más comprensiva revela muchas facetas que desde la óptica estrictamente nacional constituyen puntos ciegos para el investigador al uso. Las virtudes de esta aproximación internacional, comparada, de Iberconceptos, ha sido resaltada en numerosas recensiones del *DPSMI* en revistas especializadas, así como en enciclopedias y obras de referencia,[82] por lo cual no parece necesario insistir más en este punto.

[79] Por ejemplo, los desplazamientos en la vida económica, social y política de la América del Sur desde finales del siglo XVIII hasta finales del XIX: Juan Maiguashca, «El desplazamiento regional y la burguesía en el Ecuador, 1760-1860», en *Segundo Encuentro de Historia y Realidad Económica y Social*, Cuenca, Ecuador, IDIS, 1978, pp. 25-39.

[80] Juan Maiguashca, «Enmarcamientos: espacio y modernidad en el caso de la América del sur en general y del Ecuador en particular, 1780-1880», en Rafael Acevedo y Francisco Ortega, eds., *Conceptos y categorías transatlánticas: nuevos enfoques en historia conceptual iberoamericana* (en prensa). Cabe reseñar que Juan Maiguashca, profesor en la Universidad de York (Toronto, Canadá) y en la Universidad Andina de Quito, junto con Guillermo Bustos, profesor de esta última universidad, han asumido conjuntamente la responsabilidad de un proyecto específico Iberconceptos-Ecuador que está próximo a dar sus primeros frutos. Se comprueba, entonces, que incluso cuando se trata de estudiar los conceptos en un marco nacional, como es en este caso el ecuatoriano, no es aconsejable renunciar a otros contextos, tanto mayores como menores.

[81] Reck, *The Historical Turn in Analytic Philosophy*; Bird, «The Historical Turn in the Philosophy of Science».

[82] Véanse, por ejemplo, Jan-Werner Müller, «On Conceptual History», en Darrin M. McMahon y Samuel Moyn, eds., *Rethinking Modern European Intellectual History*, Oxford, OUP, 2014, pp. 74-93. Jacques Guilhaumou, «Begriffsgeschichte», «Cambridge (école de)», en *Dictionnaire des idées*, *Encyclopaedia Universalis*, París, Encyclopaedia Universalis, 2005, pp. 107-109 y 130-

Además de las anteojeras nacionales, la idea simplista de una única modernidad constituye también frecuentemente otra fuente de distorsiones y de visión en túnel. En estos tiempos, cuando la nueva historia global llama a la puerta, es difícil seguir aferrándose a una modernidad de talla única. Varios autores apuntaron hace años hacia una pluralidad de modernidades, cuya contracara sería una pluralidad de modelos de sociedades tradicionales. Estos nuevos desarrollos teóricos nos obligan a repensar históricamente los procesos de integración semántica y las constelaciones occidentales para confrontarlas con los universos conceptuales modernizantes de otras regiones de nuestro planeta. Ya se han escrito libros abogando por la necesidad de una historia intelectual y conceptual global, y hace poco incluso se ha lanzado una revista específica sobre la materia.[83] Los retos que tenemos por delante los historiadores, y en particular los especialistas en historia intelectual y del pensamiento político, ahora que se vislumbra esa última frontera son inmensos. Y para responder a esos difíciles retos necesitaremos apoyarnos en buenas historias locales, nacionales y regionales —europeas e iberoamericanas, por ejemplo—. Será necesario articular todos esos niveles historiográficos, que se verán a su vez afectados por una mirada cada vez más transnacional y global. Una mirada que sea capaz de combinar dos aproximaciones que durante demasiado tiempo se han dado la espalda: la historia intelectual y la historia sociocultural. Por fortuna, las grandes bases de datos textuales y las humanidades digitales pueden resultar de gran ayuda para ese imprescindible acercamiento entre ambas perspectivas complementarias.[84]

132. John C. Laursen y Withney Mannies, «Historical Interpretation», *The Encyclopedia of Political Thought*, Michael T. Gibbons, ed., Nueva York, Wiley, 2015: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/pdf/10.1002/9781118474396.wbept0469>. Richard Whatmore, *What is Intellectual History*, Cambridge, Polity Press, 2016, p. 33.

[83] Samuel Moyn y Andrew Sartori, eds., *Global Intellectual History*, Nueva York, Columbia University Press, 2013. Gluck y Lowenhaupt Tsing, eds., *Words in Motion. Toward a Global Lexicon*. Margrit Pernau y Dominic Sachsenmaier, eds., *Global Conceptual History. A Reader*, Nueva York, Bloomsbury, 2016. Dominic Sachsenmaier, *Global Perspectives on Global History. Theories and Approaches in a Connected World*, Cambridge, CUP, 2011. Una propuesta metodológica reciente (muy discutible) para una historia intelectual global, que combine complejidad, conexión y comparación: Dag Herbjørnsrud, «Beyond Decolonizing: Global Intellectual History and Reconstruction of a Comparative Method, *Global Intellectual History* (2019), DOI: 10.1080/23801883.2019.1616310. Para un breve panorama introductorio a la llamada historia global puede consultarse el libro de Sebastian Conrad, *Historia global. Una nueva visión para el mundo actual*, Barcelona, Crítica, 2017.

[84] Una monografía interesante sobre la gestación histórica del concepto de derechos humanos basada en una explotación inteligente de bases de datos textuales: Peter De Bolla, *The Architecture of Concepts: The Historical Formation of Human Rights*, Nueva York, Fordham University Press, 2013. Peter De Bolla, Ewan Jones, Paul Nulty, Gabriel Recchia, y John Regan, «Distributional Concept Analysis. A Computational Model for History of Concepts», *Contributions to the History of Concepts*, vol. 14, núm. 1 (2019), pp. 66-92.

Un acercamiento que debe facilitar el diálogo permanente entre la historia intelectual, la historia cultural y el resto de las ciencias sociales o ciencias de la cultura. Al fin y a la postre, la hermenéutica y la historia —también la antropología y, en general, las ciencias humanas— son todas ellas disciplinas de naturaleza dialógica. El modelo dialógico puede servir tanto para la comprensión mutua entre diferentes culturas coetáneas, como para el acercamiento mental entre pasado y presente, entre un momento histórico y otro más o menos distante de una misma cultura. Pues, como escribió una vez Mijail Bajtin, para referirse a la comparabilidad y traducibilidad entre culturas (usando un lenguaje fácil de traducir a categorías gadamerianas): «una significación sólo revela su verdadera profundidad a través del contacto con otra significación extraña y distinta: entre ellas se entabla una suerte de diálogo» que resulta esclarecedor para ambas partes.[85] Una lección útil y provechosa sin duda para propiciar el diálogo entre los presentes y los pasados de nuestras sociedades, y también para la interlocución entre los individuos y los diversos grupos culturales que las integran.

[85] Mikhail Bakhtin, «Response to a question from the *Novy Mir* editorial staff», en *Speech Genres and Other Late Essays*, Caryl Emerson and Michael Holquist, ed., Austin, University of Texas Press, 1986, p. 7.

LENGUAJES, TIEMPOS, REVOLUCIONES

Un nuevo lenguaje para la política

VII. LA LENGUA TRASTORNADA

Con la Constitución todo ha mudado [...]. Los deberes y derechos del Ciudadano Español son iguales en todas partes [...]. Somos realmente una Nación libre, independiente y soberana. [...] El Rey tiene sus límites, el pueblo sus derechos. He aquí el lenguaje propio de una Nación libre.

Correo de Vitoria, 11 de enero de 1814

... desde antes de la revolución no se decanta otra cosa que la libertad, la igualdad, la independencia, los derechos del pueblo, la felicidad común, la destrucción del despotismo [...]. Pero, a pesar de tal tropel de buenas palabras, sólo se trabaja con la mayor diligencia por destruir aun la idea que concebimos del significado de dichas voces.

Fray Melchor Martínez, *Memoria histórica sobre la revolución de Chile*, 1814

Torre de Babel

Los lenguajes de la política sufrieron cambios muy significativos en Europa desde los tiempos del Renacimiento y de las guerras de religión que siguieron a la Reforma, cambios que se acentuaron a partir del siglo XVII.[1] A despecho de tales cambios, los pilares conceptuales y discursivos sobre los que se sustentaba el entramado institucional que en conjunto conformaba la Monarquía de España —que, a diferencia de lo que sucedía con sus rivales del Norte de Europa, en medio de las guerras de religión siguió fiel a la Iglesia de Roma— no se vieron alterados en la misma medida. Mas, por otra parte, como hemos señalado en el capítulo V, el enorme impacto producido por el descubrimiento y la incorporación del Nuevo Mundo a las estructuras jurídicas y políticas imperiales estimuló la inventiva en diversos terrenos —teológico, jurídico, moral— y trajo aparejadas grandes novedades intelectuales, teóricas y epistemológicas. Tras la conquista de América, la Contrarreforma y la derrota de los comuneros castellanos, en la monarquía católica triunfó,

[1] Eluggero Pii, ed., *I linguaggi politici delle rivoluzioni in Europa XVII-XIX secolo*, Florencia, Olschki, 1992.

se desarrolló y se mantuvo vigente durante más de dos siglos un abanico de modalidades discursivas de impronta escolástica, tacitista, jurisdiccionalista y antimaquiavélica. Eso no quiere decir, sin embargo, que no se produjeran cambios significativos en el tratamiento de muchos asuntos morales y políticos, si bien el concepto de política como tal solo se vio alterado sustancialmente desde finales del siglo XVIII.[2] En todo caso, la limitada renovación experimentada por los vocabularios de la política y de la sociedad en España durante la Edad moderna —incluyendo los primeros balbuceos de un lenguaje republicano de la libertad y la ciudadanía en tiempos de las Comunidades de Castilla— conoció un considerable impulso a lo largo del siglo XVIII, como han mostrado algunos solventes estudios sobre los lenguajes sociopolíticos.[3]

Un síntoma revelador de que, en las últimas décadas del siglo XVIII, la lengua de la moral y de la política entró en una fase de acentuado dinamismo, es que las cuestiones semánticas y léxicas se convirtieron en objeto de pública controversia en todos los territorios de la monarquía. Coincidiendo, no por casualidad, con el apogeo del pensamiento ilustrado y con las llamadas «reformas borbónicas», en todo el mundo hispano empezaron a oírse quejas cada vez más frecuentes contra un cierto desorden político-lingüístico que estaría corrompiendo el lenguaje y echando a perder los significados ordinarios de las palabras.[4] En realidad, no se trataba de un asunto exclusivamente hispano: fenómenos similares pueden percibirse en diversos lugares del ámbito euroamericano, en el contexto de ese gran movimiento sociointelectual al que solemos aludir bajo la cómoda etiqueta de Ilustración. Bastará evocar en este punto las interminables disputas sobre el *abus des*

[2] Javier Fernández Sebastián, «What did they mean by *política*? Debating over the Concept, Value and Place of Politics in Modern Spain», en *Writing Political History Today,* Willibald Steinmetz, Ingrid Holtey, Heinz-Gerhard Haupt, eds., Fráncfort del Meno/Nueva York, Campus Verlag, 2013, pp. 99-126.

[3] Sobre los lenguajes políticos de la España moderna pueden consultarse diversos trabajos de Pablo Fernández Albaladejo y de Xavier Gil Pujol, entre otros; de este último: «Republican Politics in Early Modern Spain: The Castilian and Catalano-Aragonese Traditions», en *Republicanism. A Shared European Heritage,* vol. I, *Republicanism and Constitutionalism in Early Modern Europe*, Martin van Gelderen y Quentin Skinner, eds., Cambridge, CUP, 2002, pp. 263-288; una versión española ampliada de este artículo: «Concepto y práctica de República en la España moderna. Las tradiciones castellana y catalano-aragonesa», *Estudis*, núm. 34 (2008), pp. 111-148. Véase también Mónica Quijada, «Las "dos tradiciones". Soberanía popular e imaginarios compartidos en el mundo hispánico en la época de las grandes revoluciones atlánticas», en Jaime E. Rodríguez O., coord., *Revolución, independencia y las nuevas naciones de América*, Madrid, Mapfre-Tavera, 2005, pp. 61-86. Álvarez de Miranda, *Palabras e ideas: El léxico de la Ilustración temprana en España (1680-1760)*.

[4] Véanse varios ejemplos y quejas de ilustrados como José Cadalso, Campomanes, Antonio Capmany y varios más, que frecuentemente ligan el uso correcto del idioma a la reforma moral de la sociedad, en mi trabajo «Guerra de palabras. Lengua y política en la Revolución de España», pp. 244*ss*.

mots en la Francia de las *Lumières*, las frecuentes especulaciones sobre la (falta de) correspondencia entre las palabras y las cosas de numerosos escritores de ese siglo, basados generalmente en algunos textos de Bacon, Hobbes y Locke, entre otros; o, en fin, desde la perspectiva de la historiografía intelectual, las conocidas tesis de Reinhart Koselleck referentes a un tiempo de cambio conceptual acelerado (*Sattelzeit*) que, en el caso del mundo germanoparlante, habría tenido lugar principalmente entre mediados del setecientos y mediados del ochocientos (*vida supra*, capítulo V, pp. 172-177 sobre la *Sattelzeit* ibérica).[5]

Si bien es cierto que las denuncias contra la corrupción de la lengua parecen haber sido especialmente numerosas en los medios conservadores, el malestar se extendió ampliamente por todos los sectores. De hecho, las quejas podían proceder de cualquier punto del espectro político-intelectual. Así, mientras los *philosophes* impugnaban las fórmulas heredadas de la «vieja filosofía» (sus críticas se dirigían en especial contra el oscuro lenguaje y la insustancial «logomaquia» de la escuela tomista) y arremetían contra la supuesta irracionalidad de determinadas normas o usos conceptuales consagrados por la costumbre —normas y usos que, a sus ojos, conformaban un lenguaje anticuado, lleno de errores, prejuicios y supersticiones—, sus oponentes tradicionalistas contraatacaban acusando a los primeros —*i. e.*, a los «nuevos filósofos»— de subvertir deliberadamente el lenguaje para introducir profundas transformaciones en el orden social.[6]

En cualquier caso, a medida que avanzaba el siglo las discordancias lingüísticas y léxicas iban en aumento y, desbordando el terreno estrictamente literario, se hacían cada vez más visibles en todos los espacios públicos. Al comenzar la década de 1780, las desavenencias se manifestaban ya en los escenarios de la sociabilidad cotidiana. En un pasaje de su *Tableau de Paris*, observa Louis-Sébastien Mercier, a propósito de las conversaciones en un salón parisiense que «las palabras han dejado de tener el mismo significado en dos bocas diferentes».[7]

En esos mismos años, antes del estallido de la Revolución francesa, encontramos en el mundo hispano numerosos ejemplos de esa conflictiva polisemia. Juan Pablo Forner salía al paso en 1787 de las tentativas críticas de algunos periódicos ilustrados que pugnaban por «reformar el mundo civil y literario». Frente a la «logomaquia fútil» y el pretendido «magisterio universal» de los modernos sofistas que se habrían propuesto cambiar la «legítima significación» de la palabra *lujo*, Forner sostiene que «es menester conservar a las voces su significación: de otro modo todo será embrollo, confusión y

[5] Koselleck, «Eintleitung», en *GG*, vol. I, pp. xvi-xviii.

[6] Sophia Rosenfeld, *A Revolution in Language. The Problem of Signs in Late Eighteenth-Century France*, Stanford, California, Stanford University Press, 2001.

[7] Louis-Sébastien Mercier, *Tableau de Paris*, Ámsterdam, s. i., 1782, I, p. 26.

algarabía».[8] Un teórico del lenguaje poco conocido, Ramón Campos, sugiere sin embargo que los cambios son inevitables, pues «las opiniones influyen en las lenguas, introducen palabras nuevas y nuevos sentidos en las antiguas, sucediéndose de este modo opiniones y lenguas alternativa y continuamente».[9]

El rechazo de lo que muchos consideraban un insufrible galimatías, que es descrito a menudo en las fuentes mediante la imagen de una nueva torre de Babel, si bien en un primer momento fue esgrimido sobre todo desde los medios literarios que podemos calificar de conservadores (incluyendo algunos eximios representantes de la llamada contra-Ilustración), alcanzaría con el tiempo también al bando reformista, y aun a los círculos abiertamente revolucionarios. Al final, desde posiciones antagónicas, todos parecían anhelar el retorno a la unidad perdida. Se trataba, por supuesto, de «unidades» incompatibles entre sí, desde el momento en que cada sector ideológico pretendía imponer sus propias significaciones, a las que consideraba las únicas legítimas. Los tradicionalistas manifestaban abiertamente su nostalgia por un mundo ideológicamente homogéneo, exento de pasiones y partidismos políticos, en el que las gentes concordaran en lo sustancial sobre el sentido de las palabras y la valoración de las cosas. Mientras tanto, reformistas y revolucionarios, en Francia y en otras partes (como sucedió, en nuestro caso, en el área iberoamericana), suspiraban por un idioma perfecto, por una lengua bien hecha, perfectamente transparente y unívoca, capaz de acabar de una vez por todas con la disparidad de las opiniones. Sobre los pasos de Condillac y de los ideólogos, numerosos escritores políticos españoles e hispanoamericanos reiterarán por activa y por pasiva su propósito de superar los enfrentamientos políticos por medio de la depuración del lenguaje.

Si a principios del ochocientos, Jovellanos se queja de la dificultad de «explicarse con exactitud en materias de política, por la imperfección de su nomenclatura», un decenio más tarde los redactores del periódico liberal *El Censor* seguían lamentando los errores causados por «la mala inteligencia de

[8] *Demostraciones palmarias de que El Censor, su Corresponsal, El Apologista Universal y los demás Papelajos de este jaez no sirven de nada al Estado, ni a la Literatura de España. Las escribe el Bachiller Regañadientes, para ver si quiere Dios que nos libremos de una vez de esta plaga de Críticos y Discursistas menudos que nos aturde*, Madrid, s. n., 1787, pp. 7, 9 y 28-31. Dos años antes, uno de los periódicos aludidos, *El Censor*, había dedicado a su vez uno de sus números a combatir «el terrible abuso que se hace entre nosotros de ciertas palabras», pretendiendo fijar «por medio de definiciones» el uso correcto de tales vocablos con vistas a facilitar de ese modo «la corrección de las costumbres» (Discurso LXXIV, 13 de octubre de 1785).

[9] Ramón Campos, *Sistema de Lógica*, Madrid, Viuda de Ibarra, 1791, p. 31. Sin embargo, puesto que «una misma acción puede parecernos heroica […] o digna de desprecio» dependiendo del lenguaje que se le aplique, Campos considera peligroso «el arte de persuadir y mover los ánimos» (p. 28). Elena Carpi, *La lexicogénesis del léxico filosófico español en el Siglo de las Luces*, Pisa, Pisa University Press, 2017, p. 14. Gerda Hassler, «Ramón Campos Pérez: un teórico del lenguaje dejado en el olvido», *Estudios de Lingüística del Español*, núm. 36 (2015), pp. 73-94.

las palabras que empleamos para expresar nuestras ideas». «Si fuera posible», añadían, «que todos los hombres diesen el mismo valor a las voces, es decir, expresasen con cada una de ellas una misma idéntica idea, se acabarían para siempre las disputas, y no habría en el mundo más que una sola opinión».[10]

Sobra decir que, también en este punto, la incidencia de la Revolución francesa fue muy importante. A partir de 1789, los escritores que en el mundo hispano se ocupan de asuntos políticos tendrán presentes en todo momento los sucesos de Francia, y el lenguaje característico que los acompañó, repleto de innovaciones conceptuales. Citaremos un solo ejemplo de esa incidencia. Con ocasión de la larvada crisis constitucional de la Monarquía hispana, escribe León de Arroyal en una de sus cartas, fechada en octubre de 1794, lo siguiente:

> Aseguro a usted que al escribir *constitución* me ha temblado el pulso y mi imaginación ha sido asaltada de una multitud de especies, que he necesitado todo mi espíritu para mantener la pluma en la mano; pero me tranquiliza la rectitud de mi conciencia. ¿Podré yo acaso temer el ser contado con la pérfida chusma que se dice oponerse a todo orden social? ¿Tendré la desgracia de ser tenido por enemigo de los reyes y de la jerarquía civil? ¿Se me acusará de fautor de la impiedad y la anarquía?[11]

Es evidente que los acontecimientos de Norteamérica y de Francia habían cambiado el significado de la palabra constitución. El temblor de Arroyal al escribir ese vocablo, sin embargo, no le impide esbozar a renglón se-

[10] Gaspar Melchor de Jovellanos, *Memoria en defensa de la Junta Central* [1811], ed. de J. M. Caso González, Oviedo, Junta del Principado de Asturias, 1992, vol. II, pp. 219 y 230; *El Censor* (Madrid), t. X, núm. 58, 8 de noviembre de 1821, p. 236. El desiderátum de univocidad, transparencia y concordancia moral de los ideólogos (que, en cierto modo, está ya presente en el libro 3º del *Essay concerning Human Understanding* de Locke, 3.9.4) seguía vivo en Europa y en la América hispana muchos años después. En un artículo de Ezequiel Rojas publicado en Bogotá en 1860 leemos: «Pascal, Loke [*sic*], Condillac, Tracy, Laromiguier [*sic*], han dicho que por no fijar las mismas ideas a las mismas palabras no se entienden los hombres, disputan y se degüellan. Yo digo que el no haber formado idea clara de lo que constituye lo bueno y lo malo; el no haber fijado a estas palabras las mismas ideas, y el haber representado con ellas ideas distintas y aun opuestas, es la causa primera de los males que la especie humana ha sido y es víctima» (*Revista de Colombia*, núm. 6, 25 de junio de 1868, cit. Gustavo Humberto Rodríguez R., *Ezequiel Rojas y la primera República liberal*, Bogotá, Club Social Miraflores, 1970, p. 125).

[11] León de Arroyal, *Cartas económico-políticas*, ed. de José Caso González, Oviedo, Cátedra Feijoo, 1971, p. 226 (24 de octubre de 1794). En la carta primera de esa segunda parte, fechada el 1º de octubre de 1792, había hablado Arroyal del despotismo que los reyes de España vendrían ejerciendo «de trescientos años a esta parte», con el único freno de su conciencia religiosa (*ibíd.*, p. 179). Se trata de una de las primeras apariciones del famoso cliché «tres siglos de despotismo», tan utilizado dos décadas después por los liberales peninsulares y por los independentistas hispanoamericanos.

guido el proyecto de una constitución «capaz de hacer feliz [a] nuestra monarquía», inspirada en la fase moderada de la Revolución francesa.

1808: Crisis política, crisis del lenguaje

Pero, dejando a un lado los precedentes, será sin duda la crisis de 1807-1808 la que sitúe las cuestiones lingüísticas y conceptuales en primer plano de los debates. Por una parte, la delicada situación de la monarquía, que empezó como un enfrentamiento interno en la familia real para verse enseguida privada de su cabeza, obligó a buscar salidas inéditas, que necesariamente implicaban la entrada en acción de un puñado de nuevos conceptos políticos, tales como *opinión pública* y *representación*, *patria* y *nación*, *libertad* e *independencia*, *constitución*, *pueblo(s)*, *soberanía* y un largo etcétera. Por otro lado, los cambios en las prácticas culturales, en particular en la difusión de los impresos y la palabra pública —aparición de la prensa política, manifiestos y proclamas, proliferación de folletos polémicos, tertulias y sociedades patrióticas, apertura de cafés y otros centros de sociabilidad—, hizo que sobre los españoles de ambos hemisferios —que, desde el cambio de siglo, habían ya comenzado a intercambiar sus opiniones e inquietudes políticas en conversaciones privadas— cayera en aquellos años decisivos una verdadera avalancha de discursos articulados sobre el repertorio de conceptos fundamentales que acabamos parcialmente de enumerar (repertorio que, huelga decirlo, se convertiría en pocos años en el lenguaje canónico de toda política legítima: consúltense, más adelante, los capítulos VIII y IX). Así pues, tanto por razones de tipo estrictamente político como cultural, el vocabulario de la política desbordó los círculos cortesanos y se hizo objeto de un uso masivo, acompañado de un proceso insólito de cuestionamiento e inestabilidad. Se entraba así en una época caracterizada por la fragilidad y la refutabilidad de los conceptos, que parecían haber perdido toda fijeza para abrirse a la controversia ideológica y a la manipulación partidista. Inestabilidad conceptual que se agudizaría si cabe con la puesta en marcha de diversos procesos electorales, en relación sobre todo con la experiencia gaditana, en los años siguientes.

En rigor no se trataba de algo tan insólito. Desde la Antigüedad grecorromana, cronistas e historiadores han relatado muchas veces cómo, en tiempos de crisis y de revolución, la alarmante pérdida del valor de uso de ciertas palabras solía ir acompañada de cambios no menos drásticos en la estimación social de determinados conceptos.[12] Pues bien, desde los años 1780 ciertos sectores empiezan nuevamente a expresar su malestar ante tales

[12] James Boyd White, *When Words Lose their Meaning. Constitutions and Reconstitutions of Language, Character, and Community*, Chicago/Londres, The University of Chicago Press, 1984.

intentos de mutación axiológica, cuyo verdadero objetivo apuntaba menos al significado de las palabras que a la calificación moral de las cosas. Lo que en tales casos está en juego en el fondo es más *res* que *verba*, pues no en vano detrás de todo intento de establecer un uso supuestamente «correcto» de un término en sentido normativo suele haber un propósito ideológico, «un deseo de imponer una cierta visión moral del mundo social».[13]

Aún así, tanto por su extensión como por su intensidad, los combates político-semánticos que se entablaron a partir de 1808 son difícilmente equiparables a otras experiencias semejantes del pasado próximo o lejano. Por supuesto, toda revolución incorpora o conlleva en alguna medida un nuevo lenguaje, y hasta ha podido decirse que en el núcleo de casi todas las revoluciones a menudo se encuentran cuestiones cruciales de lenguaje, pero en pocas ocasiones como en las revoluciones atlánticas pudo afirmarse, como lo hizo François Furet a propósito de la Revolución francesa, que la sociedad se renovó profundamente a través del lenguaje.[14] La cosa se comprende mejor si se piensa que el lenguaje no es un elemento ajeno, externo o contrapuesto a la «realidad», como a veces se sugiere, sino una realidad social de primer orden; una realidad fundamental en perpetuo cambio que establece posibilidades y límites a la comprensión de las cosas. Las definiciones de los términos políticos importaban sobremanera en una época de ruptura, que fue vivida por no pocos protagonistas de aquellos hechos como la aurora de un nueva era de libertad.

En un tiempo en que empezaron a redactarse febrilmente estatutos, leyes y constituciones, cada palabra que se inscribía en un código podía tener una gran trascendencia, y tal vez por eso los debates en los congresos constituyentes que siguieron a la crisis (entre ellos, en lugar destacado, los de las Cortes de Cádiz) pudieron parecer a veces discusiones académicas de filología política. Los constituyentes disentían acerca del significado de tal o cual término, o sopesaban la conveniencia de incluir en la redacción este o aquel adverbio. En pocas ocasiones como en aquellos años se hizo tan patente la dimensión lingüística de la política.

Sin embargo, aunque quienes redactaron las leyes y las constituciones, y también los libros, periódicos y folletos de tema político, fueron personas concretas, con nombres y apellidos, debe quedar claro que aquí no estamos

[13] Quentin Skinner, «Retrospect: Studying Rhetoric and Conceptual Change», en *Visions of Politics*, Cambridge, CUP, 2002, vol. I (*Regarding Method*), pp. 175-187, pp. 182-184.

[14] «La Revolución», observó François Furet en un libro seminal, «funda a la vez un lenguaje y una sociedad. O mejor, funda una sociedad a través de un lenguaje» (*Penser la Révolution française*, París, Gallimard, 1978, pp. 51-52). Muchos años antes, en relación con los cambios previos a la revolución, Louis de Bonald había escrito: «Si nuestros pensamientos se expresan a través de nuestras palabras, si nuestras palabras son la expresión natural de nuestros pensamientos, una revolución en el lenguaje será o hará una revolución en nuestros pensamientos» (*Œuvres complètes*, París, Migne, 1984, 15 vols., t. II, p. 80).

hablando propiamente de ideas y de teorías concebidas por tal o cual autor singular, sino más bien de conceptos y nociones socialmente extendidos, manejados simultáneamente por una gran cantidad de actores alejados entre sí. De hecho, resulta sorprendente la similitud de los discursos y lenguajes políticos que circularon a ambos lados del Atlántico, en la metrópoli y en el Nuevo Mundo, en muy diversas latitudes, en puntos que se encontraban a miles de kilómetros unos de otros. Esta similitud de planteamientos y de reacciones a una situación, más allá de los —a veces importantes— matices entre unas y otras ciudades o territorios, pone de manifiesto la existencia de una cultura política compartida en todo el mundo hispánico (y, en gran medida, en el más amplio horizonte iberoamericano).

En medio de una conflictividad creciente, algunas de las palabras fundamentales del vocabulario político parecían estar perdiendo rápidamente sus significados, y los contemporáneos fueron muy conscientes de esa alarmante «avería de las palabras», de esa súbita ineptitud de la lengua para servir adecuadamente las funciones de vehículo de entendimiento entre los hablantes que había venido cumpliendo durante siglos. Los sentidos parecían inusualmente inseguros y fluctuantes, la comunicación, precaria. Precariedad que, por supuesto, no puede separarse de los esfuerzos de los agentes políticos enfrentados por otorgar determinados significados —a menudo contradictorios— a los extraordinarios sucesos que les había tocado vivir. Al tiempo que dichos agentes intentaban dar respuesta a los nuevos, acuciantes retos que se les presentaban, la política entró entonces en una gigantesca operación de transvaloración y redescripción retórica. Numerosas evidencias dan fe de que el despuntar de la política moderna fue vivido por muchos como la entrada en una época de significados lábiles y contingentes, caracterizada por un generalizado «abuso de las palabras». Por ese camino, la sociedad —clamaban escritores y políticos desde sus tribunas— no tardaría en convertirse en una auténtica torre de Babel.[15]

Lo paradójico es que, en medio de ese pandemónium de opiniones y significados enfrentados, se exigía generalmente a los representantes en los congresos una gran precisión para poner en pie esa nueva (y plural) «constitución lingüística» del mundo moderno que, en medio de grandes dificultades, comenzaba a perfilarse en los diferentes espacios de lo que poco antes había sido la Monarquía española. Hubo entonces en las diversos congresos y asambleas de representantes repetidos intentos de ejercitar una suerte de poder lingüístico supremo: esa forma de poder constituyente filológico que es el «derecho a definir». La propia Constitución de Cádiz, al igual que las

[15] La imagen de la torre de Babel es recurrente en esos años en todo el Atlántico ibérico. Un ejemplo entre mil: «Fragmentos de un diccionario genuino», *El anteojo de larga vista*, núm. 2, Santafé de Bogotá, Imprenta del Estado, 1814, p. 5. En la obra de autores como H. Arendt o P. Sloterdijk, como es sabido, la torre de Babel simboliza la inevitable condición *política* de los seres humanos, condenados a la pluralidad y el disenso.

otras que se redactaron en esos años, puede verse en parte —repásense algunos artículos clave: 1, 5, 6, 18, 27...— como un catálogo de definiciones revestidas de autoridad en donde se explica de manera breve, casi aforística, en qué consiste la nación, el amor a la patria, la ciudadanía o las Cortes. Es más: la tentación de «gobernar el diccionario», de legislar sobre el uso de la lengua —o al menos de controlar de cerca una parte del vocabulario—, se insinúa repetidas veces en el ánimo de los diputados. En las Cortes se debate la conveniencia de hacer obligatorio el empleo de determinadas palabras en detrimento de otras, de imponer una «nomenclatura legal», e incluso se llegan a prohibir expresamente ciertos términos, considerados malsonantes y «propios del despotismo antiguo»[16] (e inversamente, cuando caiga la Constitución, Fernando VII decretará la prohibición del uso de algunas palabras, como *liberales* y *serviles*). Así, en el congreso se presentan proposiciones para uniformar la «nomenclatura legal» en relación a América —eliminando expresiones impropias como «colonias» o «dominios de Indias», y utilizando en su lugar «España Americana»—, y las Cortes aprueban una disposición ordenando «que los papeles de oficio usen siempre el gobierno y todas las autoridades el mismo lenguaje que usa la constitución, ya se hable de las cosas de la España ultramarina, ya de la europea» (10 de agosto de 1812). Dos años después, el bando que anulaba en México la legislación de Cádiz (17 de agosto de 1814) manda que «se suprima en todos títulos, providencias, escritos, y papeles públicos o privados el lenguaje de la constitución» (y apenas es preciso decir que, con el retorno al absolutismo, además de eliminarse voces como *liberales* y *serviles*, se ordena que el adjetivo *nacional*, adoptado anteriormente para denominar numerosas instituciones, sea sustituido de nuevo por *real*). Los testimonios en este sentido son muy numerosos. «Bórrense de nuestros diccionarios los odiosos nombres de plebeyo, villano, pechero», exclama el diputado Mexía, «Desaparezcan de una vez esas odiosas expresiones de pueblo bajo, plebe y canalla» (*DSC*, 25 de abril de 1811). «Es preciso [...] que se acabe la calificación de "privilegiados", nombre odioso» (*Redactor General*, 26 de noviembre de 1811). Las Cortes de Cádiz emitieron, por otra parte, varias disposiciones de este tipo. En el decreto de abolición de señoríos, por ejemplo, se ordena taxativamente: «Quedan abolidos los dictados de vasallo y vasallaje», y muy a menudo se encarece la necesidad de abandonar el «idioma del arcano y la desconfianza» y sustituirlo por el nuevo lenguaje de la publicidad y la libertad.

En el fondo, no se debatía una cuestión práctica sobre el significado y el uso de las nuevas palabras, sino la legitimidad misma de ese caudal de conceptos políticos —y las nuevas prácticas a ellos asociados— puestos en circu-

[16] Algunos ejemplos en Seoane, *El primer lenguaje constitucional español (las Cortes de Cádiz)*, pp. 72-73, 103, 113, 115-117, 123, 129, 166, 178, etc., y García Godoy, *Las Cortes de Cádiz y América*, pp. 152, 157, 324, etc.

lación por las revoluciones liberales, y que habían roto la unidad ideológica y de lenguaje, dando paso a lo que a muchos se les antojaba una tremenda y lamentable confusión. Una revolución es también un alud de palabras y de experiencias insólitas. Es lógico, por tanto, que el uso intensivo del vocabulario y la constante novedad de los acontecimientos aumentara el desconcierto y los desencuentros semánticos entre los hablantes; por eso, las críticas al «nuevo vocabulario filosófico-democrático» —título de una célebre obra publicada en Italia y pronto traducida al español— solían proceder de los defensores del orden tradicional, felizmente vigente cuando «todos los hombres [...] tenían unas mismas ideas, un mismo lenguaje y unas mismas costumbres».[17] En los dos volúmenes de este opúsculo —que se presenta como un antídoto contra el veneno revolucionario— queda claro que la «lengua antigua» se bate en una posición incómoda, frente a la imparable ofensiva de la parte contraria. Una lucha que sin duda se plantea a escala internacional, toda vez que, como se desprende del texto, la nueva «lengua republicana» puesta en circulación por los revolucionarios galos, lejos de ser un fenómeno específicamente francés o español, tiene una clara vocación universal.[18] Reconoce el clérigo sueco Lorenzo Thiulen en la introducción a su *Nuevo vocabulario* que muchas palabras «de las más importantes no significan ya lo que antes significaban». Por lo demás, el autor es muy conciente de que la mutación léxico-semántica está en el origen de las transformaciones sociopolíticas, «pues de esta fatal confusión de ideas y de voces es justamente de la que ha provenido el universal trastorno social que tan a costa nuestra palpamos».[19]

El repertorio de conceptos, sin embargo, era en gran parte común, compartido por todos los agentes. La repentina crisis del orden monárquico tradicional obligó a todos a servirse de un arsenal de nociones políticas comunes en buena medida, en las que no faltaba la apelación al pueblo, apelación que era considerada casi unánimemente necesaria en una situación tan excepcional. El grueso de ese repertorio procedía de una combinación variable de textos que incluía los grandes clásicos grecolatinos, las sagradas escrituras, la escolástica, algunos códigos medievales hispánicos (como las Siete Partidas) y las obras más difundidas del iusnaturalismo y contractualismo modernos (incluyendo a los principales autores de la Ilustración europea). Todo ello sin desdeñar, por supuesto, el legado publicístico, terminológico y conceptual de las revoluciones americana y francesa.

[17] *Nuevo vocabulario filosófico-democrático, indispensable para todos los que deseen entender la nueva lengua revolucionaria*, tomo I, Sevilla, Viuda de Vázquez, 1813, p. 3.

[18] «Este condenado lenguaje ha llegado a propagarse de tal manera que [...] a estas horas se halla extendido ya por casi todo el mundo» (ibíd., t. I, p. 7).

[19] Véase ahora la edición moderna, con una sustancial introducción de Gonzalo Capellán de Miguel: Lorenzo Ignacio Thjulen, *Nuevo vocabulario filosófico-democrático indispensable para todos los que deseen entender la nueva lengua revolucionaria*, Logroño, Cilengua, 2017.

Las quejas no solo procedían de medios conservadores. Aunque en menor medida, también los revolucionarios imputaban a sus adversarios el designio de propiciar —o haberlo hecho sus homólogos en el pasado— una completa subversión de conceptos y de valores de signo opuesto. El periódico *Redactor General* del 19 de mayo de 1812 acusa a los «serviles» de «torcer el sentido de las palabras» para incriminar a los liberales, y poco después María Magdalena Fernández de Córdoba, marquesa de Astorga, traductora de *Des droits et des devoirs du citoyen*, escribe en su prólogo a esta obra de Mably que, cuando una sociedad pasa súbitamente de la libertad al despotismo, como sucedió en la antigua Roma, «las virtudes públicas son [...] consideradas como crímenes, y los crímenes mismos como acciones de heroísmo».[20]

Ni siquiera los protocolos de argumentación de unos y otros diferían demasiado. En esas condiciones, se comprende que los portavoces de cualquier tendencia acusaran a sus rivales de manipular el sentido de las palabras (incluso de organizar una gran conspiración para cambiar el diccionario político de arriba abajo). En especial, la denuncia de la supuesta «tergiversación» sistemática del idioma político por parte de los revolucionarios se convirtió en un tópico de la contrarrevolución, pero también de las franjas más conservadoras del liberalismo. Gómez Hermosilla, por ejemplo, reitera una y otra vez la acusación de «desnaturalizar el sentido de las palabras» y «abusar escandalosa y maliciosamente de las voces», conformando luego la realidad a la medida de esos conceptos, en lugar de ceñir los conceptos a la realidad: «Este es todo el secreto de los novadores, esta es la gran táctica de los jacobinos, dar a voces conocidas significaciones arbitrarias, violentas y aun opuestas a la acepción que antes tenían; y deduciendo de la nueva significación aquellas consecuencias para las cuales han violentado maliciosamente el sentido de las voces, presentar sus errores como ilaciones necesarias de nociones anteriormente recibidas. Sepárese, deséchese, como es justo, la nueva acepción de las palabras mágicas de *soberanía, contrato social, derechos imprescriptibles*, etc., y se acabó el jacobinismo teórico. Todo él se funda en el abuso de las voces, en un verdadero juego de palabras».[21] El pueblo era así sistemáticamente engañado, escribe otro publicista antirrevolucionario, «con las promesas halagüeñas y falaces de una libertad e igualdad quiméricas»: con «sus mansas palabras» los revolucionarios «os prometerán [...]

[20] *Derechos, y Deberes del Ciudadano*, Cádiz, Imprenta Tormentaria, 1812, «Prólogo del Traductor», pp. xxxiv-xxxv, cit. en el apéndice del artículo de Elisa Martín-Valdepeñas Yagüe, Beatriz Sánchez Hita, Irene Castells Oliván, Elena Fernández García, «Una traductora de Mably en el Cádiz de las Cortes: La marquesa de Astorga», en *Historia Constitucional*, núm. 10 (2009), pp. 63-136, p. 121.

[21] José Gómez Hermosilla, *El jacobinismo*, Madrid, León Amarita, 1823, t. I, pp. 54-55, 87, 88, 146-147 y *passim*. La insistencia en la fascinación del pueblo por los revolucionarios a través de ciertas palabras mágicas —entre las cuales casi siempre se cita la voz *libertad*— es asimismo una constante en muchos textos.

libertad, soberanía y felicidad; pero [...] solamente os darán la esclavitud, los crímenes y la muerte».[22]

Una de las versiones más descarnadas y sistemáticas de ese argumento lo encontramos en cierto artículo de Donoso Cortés, publicado en la prensa madrileña de la segunda mitad de la década de 1830. En dicho artículo, titulado «Semejanza de voces; confusión de ideas», el Donoso doctrinario efectúa un análisis de las mutaciones en el lenguaje operadas «en tiempos de revueltas y discordias civiles». «El síntoma más digno de notarse en este periodo social», escribe, «consiste en un cambio absoluto en la significación de las palabras, en la existencia de dos diccionarios contrapuestos entre sí, de dos idiomas que, aunque al parecer sean idénticos, en realidad son contradictorios». Uno, añade, es el «diccionario del pueblo», apegado a los valores tradicionales de las palabras; frente a él, el «diccionario de los demagogos» se caracteriza por invertir el significado ordinario de muchos términos, llamando, por ejemplo, «libertad» al despotismo más atroz (mientras, en el diccionario del pueblo, «libertad» significaba sobre todo «justicia»). Es así como los revolucionarios franceses engañaron al pueblo y lo llevaron a la catástrofe. Según Donoso, ese tipo de «trampas lingüísticas» hacen que en rigor no pueda considerarse al pueblo como «cómplice de tan escandalosos crímenes», sino como víctima de la demagogia revolucionaria.[23]

Guerra político-literaria. Clérigos y periodistas

Si hacemos caso a algunos de los publicistas más apegados al Antiguo Régimen, se diría que el enfrentamiento tiene lugar entre curas y frailes, por un lado, e intelectuales con una fuerte voluntad de secularización, por otro. Así, cierto clérigo abomina del «ídolo de papel» que supone la moderna prensa periódica, a la que considera un medio de perdición.[24] Un intenso debate sobre la libertad de imprenta acompañó a los primeros estadios del establecimiento de gobiernos representativos en todos los territorios de la antigua

[22] *La Monarquía y la Religión triunfantes de los sofismas de la rebelión y de la incredulidad de las preocupaciones de nuestros días, o séan* [sic] *Cuatro diálogos entre un Americano y un Español, sobre la libertad, gobiernos, revoluciones y Religión, dispuestos, anotados y corregidos por el M. R. P. Fr. Manuel Amado*, Madrid, Imprenta de D. Eusebio Aguado, 1829, pp. 180-181 (véase también pp. 127, 138, 170-171, etc.). Se trata de una versión retocada, ampliada y puesta al día del libro *Desengaños sobre las preocupaciones del día. Discursos polémicos entre un Americano y un Español, sobre la Libertad, Gobierno, Revoluciones, y Religión*, Dispuestos P. D. S. H. P., Tomo Primero, Roma, 1796.

[23] *El Porvenir*, Madrid, 30 de junio de 1837.

[24] Luis Arias González y Francisco de Luis Martín, «La divulgación popular del antiliberalismo (1808-1823) a través del sermón», *Hispania*, LIII/1, núm. 183 (1993), pp. 213-235, p. 228. Desde los medios absolutistas proliferan en esos años durísimas condenas contra el naciente periodismo político.

monarquía. Mientras que para la prensa reformista este derecho constituía la principal salvaguarda del sistema liberal, y solía subrayar el eminente papel que debía corresponder a los «escritores públicos» en la dirección de la opinión, los periódicos absolutistas destacaban que el propósito de los publicistas liberales era desplazar a los clérigos del poder espiritual, erigiendo en su lugar todo un sistema alternativo de liderazgo y creencias sociales secularizadas: se trataría, en suma, de «extender impunemente un nuevo evangelio, una nueva moral, una religión nueva, análoga a la Ilustración del siglo que vivimos y al imperio del filosofismo y la razón con que se pretende sustituir al de la revelación y fe de nuestros padres».[25]

A primera vista, se trataba pues de una lucha por la hegemonía ideológica entre clérigos e intelectuales laicos. La importancia que rápidamente adquirió la prensa periódica, en particular la intensa campaña de «pedagogía política» emprendida por algunos de los principales títulos del momento, editados en su mayoría en la Península, como el *Semanario Patriótico* y *El Espectador Sevillano* —o incluso *El Español*, de Londres—, cuyos artículos se reimprimieron sistemáticamente en México y en otros lugares de Hispanoamérica durante esos años,[26] hacía que los periodistas y semidoctos aparecieran a los ojos de no pocos clérigos como una nueva clerecía que amenazaba con desposeerles de su papel tradicional como líderes espirituales de la comunidad. Esos nuevos letrados o semisabios estarían procediendo a una operación de transvaloración a gran escala para apoderarse de un lenguaje que desde siempre había pertenecido al clero, y, mediante distintas técnicas de redescripción retórica, volverlo contra sus usuarios tradicionales (retomamos de nuevo esta cuestión, desde otro punto de vista, en el capítulo VIII, pp. 262-268).[27] De hecho, en muchos escritos de la época se repite insistentemente que los publicistas liberales —«catequistas de la irreligión», les llama Alvarado—, tomando ciertos conceptos que habían sido manejados desde tiempo inmemorial por las autoridades y cuerpos eclesiásticos, como libertad, igualdad o fraternidad, y cambiando profundamente sus significados, pretenden construir una nueva visión del mundo al margen de la religión.

Nada nos impide hacer un esfuerzo para intentar comprender el punto de vista y el fondo de la argumentación de esos intelectuales tradicionales,

[25] *El Ciudadano Imparcial* (Madrid), núm. 5, 1813, p. 40; Orlando Pelayo Galindo, «La libertad de prensa: un debate público en el foro de la prensa madrileña. De mayo a diciembre de 1813», en *La prensa en la Revolución liberal*, Madrid, Editorial Universidad Complutense, 1983, pp. 89-90 y 94.

[26] Guerra, *Modernidad e independencias*, pp. 227-274.

[27] Sobre esa suerte de nuevo proletariado intelectual que figura en muchos panfletos de aquellos años bajo el rótulo de «semisabios», véase: Javier Fernández Sebastián, «De la "República de las letras" a la "opinión pública": intelectuales y política en España (1700-1850)», en *Historia, filosofía y política en la Europa moderna y contemporánea*, León, Universidad de León/Max-Planck-Institut für Geschichte, 2004, pp. 13-40.

clérigos en su mayoría. Al fin y a la postre, términos como *libertad*, *igualdad*, *patria* o incluso *nación* habían sido durante siglos utilizados con especial intensidad —en algunos casos, casi en exclusiva— por los eclesiásticos. Si dejamos a un lado la formación clásica, profundamente logocéntrica, común a todas las gentes cultivadas de Occidente, en una cultura como la hispana, en buena parte elaborada por clérigos y que tenía su base en los textos sagrados, algunas de esas palabras tenían tras de sí una larga y a veces polémica trayectoria. En el seno de la Iglesia, por ejemplo, se había discutido largamente sobre los problemas de la libertad humana. Frente a las posiciones de aquellos que, desde las filas protestantes, afirmaban la predestinación, los católicos habían sostenido el principio del *libero arbitrio*. Los cristianos habían insistido asimismo en la igualdad y en la fraternidad de todos los hombres, hijos de un mismo Dios, en la patria celestial, y así sucesivamente.[28]

La secularización parcial de esos y otros conceptos propiciada por el primer liberalismo no parece que llegase a quebrar los grandes marcos de la visión cristiana del mundo, que incluía, desde luego, una interpretación de la esfera política en clave religiosa. La libertad o la igualdad de la mayoría de los liberales —en todo caso de sus teóricos más afamados— se referían ciertamente a principios políticos «modernos», de nuevo cuño, pero lo hacían sin dejar por ello de insertarse en un universo mental profundamente católico, del que seguían obteniendo en gran medida su sentido. Para Martínez Marina, por ejemplo, la libertad seguía entendiéndose en lo sustancial como un don divino, y apenas podía concebirse un orden político carente de sólidos anclajes en la moral católica.[29] Y esa cultura política obviamente no pudo esfumarse de la noche a la mañana. Varias décadas más tarde, un observador tan avisado como Rico y Amat todavía era muy consciente de los orígenes religiosos de muchos de los conceptos políticos de la nueva era: pasado el ecuador del siglo hace notar que los republicanos ya no se referían a las nociones de libertad, igualdad y fraternidad «con el carácter de [principios] religiosos, humanitarios y sociales [como lo había hecho Jesucristo], sino como principios políticos».[30]

[28] En ese catálogo de conceptos socioreligiosos se incluía también la noción de soberanía. En un mundo en el que solía admitirse que todo poder venía de Dios, cualquiera podía leer no ya en Bossuet o en Fleury, sino en diversas partes de la misma Biblia que «Mando y soberanía de Dios dimana» (Salmo LXI, en la nueva traducción de *Los Salmos*, de Tomás José González Carvajal, Valencia, Benito Mondfort, 1819, p. 82; véase también Salmo LXVII, p. 107).

[29] José M. Portillo Valdés, «De la Monarquía católica a la nación de los católicos», *Historia y Política*, núm. 17 (2007), pp. 17-35, p. 30. El diputado americano en las Cortes de Cádiz Morales Duárez consideraba igualmente que la libertad de imprenta «viene del cielo», y el propio Diderot había afirmado en la *Encyclopédie* que «la libertad es un don del cielo» (cit. Emilio La Parra, *La libertad de prensa en las Cortes de Cádiz*, Valencia, Nau Llibres, 1984).

[30] Juan Rico y Amat, *Libro de los diputados y senadores* (Madrid, 1862) y *Diccionario de los políticos* (Madrid, 1855), cit. Florencia Peyrou, *Tribunos del pueblo. Demócratas y republicanos durante el reinado de Isabel II*, Madrid, CEPC, 2008, p. 11.

Ni que decir tiene que para ese primer liberalismo y ese primer republicanismo católicos que se desencadenan en 1808, en el nuevo orden constitucional no había lugar para la tolerancia religiosa o «tolerantismo» (que la mayoría de los liberales hispanos consideraba no ya intempestivo, sino sencillamente incompatible con un orden justo y adecuado para sus sociedades). La diferencia, entonces, entre liberales y republicanos como Villanueva, Martínez Marina o Roscio, por un lado, y serviles como Vélez, Alvarado, Melchor Martínez o fray José de San Bartolomé, por otro, con ser sustancial, puede ser vista al mismo tiempo como una diferencia de grado y de interpretación, a partir de unos esquemas culturales similares de base. Unos y otros estaban, por supuesto, contra la falsa y abusiva libertad —que todos equiparaban con la «licencia» o el «libertinaje»—, una situación indeseable en la que las pasiones obnubilaban completamente a la razón, precipitando a los hombres en la temida anarquía, el peor de los males políticos. La diferencia, sin embargo, residía en que para los primeros el mensaje cristiano encajaba a las mil maravillas con el liberalismo, con el constitucionalismo o con el republicanismo, mientras que para los segundos el Evangelio se identificaba claramente con el orden tradicional: a los ojos de estos últimos, los liberales eran en realidad un puñado de libertinos que pretendían embaucar a las gentes mediante promesas de felicidad futura y palabras biensonantes como libertad e igualdad. Así, fray José de San Bartolomé equipara en uno de sus sermones a liberales, rebeldes, franceses y libertinos, y acusa a todos ellos, sobre todo a los primeros, de utilizar y propagar a conciencia a través de un colectivo de «semi-sabios y semi-eruditos» un «errado vocabulario»: apoyándose en «las voces decantadas de libertad e igualdad [...] han levantado suntuosos torreones de viento». El carmelita novohispano entiende que «la verdadera y legítima libertad del hombre no consiste en pecar, sino en alejarse de sus ocasiones y peligros», del mismo modo que la «igualdad evangélica» tiene poco que ver con la «quimérica, diabólica y viciosa» igualdad de los revolucionarios, que «consiste en confundirse los mayores con los inferiores».[31]

Así pues, resulta tentador contraponer a los hombres de pluma y a los hombres de toga con los hombres de Iglesia. Sin embargo, si se examinan las fuentes con más cuidado, enseguida notamos que las cosas parecen haber sido un poco más complejas. Sin duda se produjo una pugna por el poder espiritual entre distintos sectores socioculturales de las élites, y de manera destacada entre clérigos y laicos, pero esa grosera dicotomía no basta para

[31] Fray José de San Bartolomé, *El liberalismo y la rebelión, confundidas por una tierna y delicada doncella. Sermón predicado el día 15 de mayo de 1816*, Ciudad de México, Oficina de la Calle de Santo Domingo y esquina de Tacuba, 1817, pp. 9-10 y 13-14. Agradezco cordialmente a Alfredo Ávila su amabilidad por haberme facilitado copia de este interesante impreso. Él mismo se ha ocupado de este sermón en uno de sus trabajos: «Libertad e igualdad cristianas. La alternativa anti-liberal, 1808-1824», ponencia presentada en el Seminario de Historia Intelectual de El Colegio de México (2005).

definir adecuadamente los dos bandos en conflicto. De hecho, numerosos abogados, escritores, militares o funcionarios se comprometieron a fondo con el estado de cosas anterior a las revoluciones, y se manifestaron como monárquicos y realistas convencidos, mientras que, por otro lado, entre los eclesiásticos, hubo muchos que abrazaron el bonapartismo, el liberalismo, la insurgencia o el republicanismo. Encontramos numerosos obispos, canónigos, sacerdotes y frailes en una gran variedad de posiciones ideológicas: las respectivas trayectorias de hombres como Muñoz Torrero, Félix Amat, Rafael Vélez, Inguanzo, Teresa de Mier, Hidalgo,[32] José Mariano Beristain, Manuel de la Bárcena, Abad y Queipo, Francisco Alvarado, Juan Antonio Llorente, Quevedo y Quintano (miembro de la Regencia y obispo de Orense), Germán Roscio, Luna Pizarro, Gregorio Funes, Juan Ignacio Gorriti, Ostolaza, Morelos, Olavarrieta, Lista, Villanueva o Martínez Marina, por mencionar algunos nombres significativos, prueba la amplitud del abanico de opiniones políticas sustentadas por la clerecía del momento.[33] Sin negar que, como sucediera antes en Norteamérica,[34] también en el mundo iberoamericano llegara a producirse a la larga una cierta secularización en el liderazgo intelectual de las élites, donde el discurso político se va imponiendo poco a poco en la esfera pública sobre el religioso, a medida que políticos y periodistas sustituyen en parte a los clérigos, por el momento había pues una pugna a varias bandas entre muy diversas maneras de entender la religión y la política.

Entre los propios liberales peninsulares había al menos dos posiciones bien distintas: mientras la mayoría de los liberales eran a la vez católicos fervientes, una minoría se destacó por cierto desapego hacia la Iglesia, y

[32] Contra la insurgencia de Hidalgo, alzaron su voz distintos grupos vinculados igualmente a la Iglesia. No solo clérigos: también seglares. Véase, a título de muestra, el folleto *El diez y seis de Septiembre. Breve recuerdo que hace un individuo del Ilustre y Real Colegio de Abogados de esta Corte, sobre los males que ha causado la rebelión concitada en esta fecha el año de 810*, Ciudad de México, Arizpe, s. f., p. 5: un «católico ilustrado» protesta del «cisma político» y la «guerra de facciones» provocada por el levantamiento del cura Hidalgo. Sobre todo parece indignarle el hecho de que Hidalgo utilizase la advocación de «nuestra augusta protectora de Guadalupe»: «Bajo este nombre sacrosanto procuraron ocultar sus imposturas que encendieron los ánimos».

[33] En esas condiciones de enfrentamiento, el factor religioso dejó de jugar en favor del orden constituido, para avivar incluso el ardor de los enfrentamientos (Archivo Artigas, Montevideo, Comisión Nacional Archivo Artigas, 1944-2007, 34 tomos, t. XXX, pp. 10-12 y p. 193, cit. Gerardo Caetano y Ana Ribeiro, «La «carrera de la libertad» (1808-1856). Liberales y liberalismo originarios al oriente del río Uruguay», en Fernández Sebastián, ed., *La aurora de la libertad*, pp. 419-465). Según Carrera, el lazo que aglutinaba a los seguidores de Artigas era fundamentalmente lingüístico: «Unas pocas palabras sencillas, como libertad, patria, tiranos, etc., a que cada uno da su sentido, sirven de vínculo ostensible de su unión» (E. M. Brackenridge, «Artigas y Carrera. Viaje a América del Sur hecho a orden del Gobierno Americano en los años 1817-1818», Buenos Aires, 1924, *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, 2ª serie, sección VI, tomo I, pp. 121-122, cit. G. Caetano y A. Ribeiro, «La "carrera de la libertad"».

[34] Véase la cita de Edmund S. Morgan en Arthur M. Schlesinger Jr. y Morton White, eds., *Paths of American Thought*, Boston, Houghton-Mifflin, 1963, p. 11.

unos pocos incluso —es el caso de Bartolomé J. Gallardo— dieron muestra de un neto anticlericalismo. Entre ambos sectores se inició entonces una querella por determinar quiénes eran los auténticos liberales: para los cristiano-liberales no cabía duda alguna de que era a ellos, y no a los llamados despectivamente *libertinos*, a quienes correspondía ese honroso título.[35] También aquellos liberales que con más calor se opusieron a la permanencia de la Inquisición, como Ruiz de Padrón, culparon a sus oponentes en ocasiones de «embaucar al vulgo» por medio de un «aparato de voces denigrativas».[36] Y, puesto que hubo clérigos en todas partes, también los hubo, bastante numerosos, en el bando de Bonaparte. Tales eclesiásticos «juramentados» se aplicaron a justificar y bendecir con su oratoria sagrada algunas de las disposiciones tomadas por el rey José I: la Junta Central acusaba, en este sentido, al clero afrancesado de valerse «de su alto y sagrado Ministerio para calificar de justicia la perfidia, de piedad la irreligión, de clemencia la inhumanidad, de legítimo derecho la violencia, de generosidad el pillaje, de felicidad la devastación...».[37]

Hubo clérigos en ambos lados, y mientras españoles como Muñoz Torrero o Martínez Marina, novohispanos como Teresa de Mier, venezolanos como Juan Germán Roscio, o rioplatenses como Gregorio Funes o Juan Ignacio Gorriti, se alinearon en el bando liberal o republicano, otros muchos lo hicieron en el bando realista o absolutista. Particularmente en América es patente el relevante papel que jugaron los clérigos en la insurgencia, y, en general, en los procesos de independencia.[38] Conviene insistir en este punto

[35] La publicación del *Diccionario crítico-burlesco*, de Bartolomé José Gallardo (1811), dio pie a una primera confrontación en ese sentido. Un autor anónimo, desde posiciones cristiano-liberales, arremete contra Gallardo, a quien acusa de ser un libertino disfrazado de liberal, puesto que los «verdaderos liberales» son católicos y respetuosos con la Iglesia. *Contra el libertinage* [sic] *descubierto en el Diccionario crítico-burlesco. Petición al soberano Congreso para que el diccionarista sea excluido del rango de los ciudadanos. ¿Y quiénes son los liberales?*, Cádiz, Imprenta de Niel, 1812.

[36] *Dictamen del Doctor Don Antonio José Ruiz de Padrón, ministro calificado del Santo Oficio, abad de Villamartín de Valdeorres y diputado en Cortes por las Islas Canarias, que se leyó en la sesión pública de 18 de enero sobre el tribunal de la Inquisición*, impreso en Cádiz y reimpreso en Ciudad de México, Oficina de Jáuregui, 1813, p. 32.

[37] Junta Suprema, Sevilla, 12 de abril de 1809, cit. Ronald Fraser, *La maldita guerra de España. Historia social de la guerra de la Independencia, 1808-1814*, Barcelona, Crítica, 2006, p. 514. La argumentación de la Junta recuerda en este punto pasajes similares de autores clásicos como Isócrates, Tucídides (*Historia de la guerra del Peloponeso*, 3-82 y 3-83), Salustio (*La conjuración de Catilina*, 52, 10) o Tácito (*Agrícola*, 30, 3). Una aproximación sintética al clero afrancesado en Juan López Tabar, *Los famosos traidores. Los afrancesados durante la crisis del Antiguo Régimen (1808-1833)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001, pp. 86*ss*.

[38] Algo semejante sucedió en el Atlántico anglófono. También en la Revolución americana un factor fundamental en la recluta de los soldados fue la oratoria sagrada de los pastores protestantes. Ellis Sandoz, ed., *Political Sermons of the American Founding Era: 1730-1805*, Indianapolis, Liberty Fund, 1998.

en que no existe solo una, sino varias modernidades. Los modelos francés y angloamericano no agotan las vías de acceso a la modernidad, y obviamente el liberalismo iberoamericano no es igual al inglés, ni al francés, ni al norteamericano (como tampoco lo son sus respectivos republicanismos): aunque desde nuestra perspectiva actual —y también desde la perspectiva de los liberales británicos o norteamericanos del momento— liberalismo e intolerancia religiosa resulten dos términos incompatibles, para los hispanos de esa época se podía ser muy bien a la vez liberal e intolerante en materia de religión.[39]

El idioma de la libertad

Sea como fuere, la trascendencia sociopolítica de las cuestiones lingüísticas llegó a convertirse para muchos contemporáneos en una evidencia, casi en una obsesión. Como leemos en una «observación gramatical» del diario gaditano *El Conciso* (núm. 8, 8 de mayo de 1812), «de la mera inteligencia de los *términos* o *vocablos* depende a veces la moral de los individuos» (énfasis en el original). Afirmaciones de ese o parecido tenor se convirtieron en esos años en lugares comunes del periodismo y la publicística política. Así, a propósito de términos tan cruciales como representación o independencia, escribía Banco White en las páginas de *El Español* (Londres, tomo 5, 1810) que «las más de las cuestiones reñidas nacen de no fijar bien al principio la significación de las voces que han de expresar los objetos de la disputa» (artículo reproducido en la *Gaceta de Buenos-Ayres*, núm. 31, 10 de enero de 1811).

Con la difusión de la prensa y la «querella de los diccionarios» estalló una verdadera «guerra de opiniones» entre los intelectuales —que podían ser tildados de «liberales» y «serviles», «insurgentes» y «realistas», u otras denominaciones similares—, «guerra político-literaria» que ha solido ser interpretada de un modo en exceso simplista en clave dicotómica (cuando lo más frecuente es que el análisis de los discursos revele una riqueza de matices que la visión fuertemente polarizada en dos campos opuestos tiende a difuminar). El papel de los hombres de letras se había revalorizado mucho a raíz de la crisis, cuando desde diversos sectores se insiste en que son los escritores quienes a través de su control de la opinión pública, «verdaderamente gobiernan el Estado».[40] Todo aquel que ejercía algún tipo de liderazgo, ya

[39] Me he ocupado de esta cuestión en el artículo «Toleration and Freedom of Expression in the Hispanic World between Enlightenment and Liberalism», *Past and Present*, núm. 211 (2011), pp. 161-197. El error metodológico consistente en tomar un modelo abstracto heurístico (*model of*) por un modelo normativo que supuestamente habría de ser emulado por todos (*model for*) ha penetrado en ciertas formas de pensamiento pseudouniversalista, incluyendo el llamado «liberalismo clásico» así como en las teorías de la modernización: Rudolph, «The Imperialism of Categories», p. 8.

[40] *El Amigo del Pueblo* (Madrid), núm. 15, 24 de septiembre de 1813, p. 116. Aunque el pasaje

fuera por su posición social o por su destreza en el manejo de la palabra, se vio obligado a tomar partido, y, en muchos casos, a expresar y defender públicamente sus opiniones.

Una parte de los intelectuales pugnan por establecer y asentar de manera definitiva un tipo de lenguaje al que se refieren frecuentemente con el sintagma *«idioma de la libertad»*. No se trataba solo de un léxico característico, sino también en cierta manera de una gramática y una oratoria que permitiría enlazar y combinar las palabras para crear indefinidamente nuevos enunciados de acuerdo con ciertas reglas pragmáticas de enunciación.[41] En su Plan de estudios para la Universidad Mayor de Córdoba (1813), el deán Funes encarece así la conveniencia del estudio de la Retórica: «Nosotros hemos roto ya nuestras cadenas y aspiramos a establecer sobre bases firmes un gobierno enteramente libre. Véase pues aquí el motivo más poderoso para cultivar el arte que enseña a hablar en el propio idioma de la libertad».[42] La reivindicación de un supuesto «idioma de la libertad» y de un «diccionario de los hombres libres» frente a la lengua de los «esbirros del despotismo espiritual» y al «diccionario del fanatismo» es una cantilena omnipresente en la prensa reformista de esos años.[43]

Pero también, por otra parte, como ha sugerido Alfredo Ávila en algunos de sus trabajos, la oratoria sagrada constituye para el historiador una puerta

citado en este periódico madrileño se refiere sobre todo al caso inglés, la idea aparece ampliamente difundida en ambos lados del Atlántico (en especial a través de la reproducción en distintos periódicos de Europa y América de un largo «Ensayo sobre la opinión pública» publicado originalmente en varias entregas en *El Espectador Sevillano*, núms. 38 al 53, octubre-noviembre 1809). Javier Fernández Sebastián, «De la "República de las letras" a la "opinión pública": intelectuales y política en España (1700-1850)». Sobre la «guerra político-literaria» —expresión ésta que reaparece en distintas latitudes durante la crisis abierta en 1808— véase asimismo nuestro trabajo «*Liberales y liberalismo* en España, 1810-1850. La forja de un concepto y la creación de una identidad política», *Revista de Estudios Políticos*, núm. 134 (2006), pp. 125-176, pp. 136*ss*. Sobre la «batalla de los diccionarios», véase Javier Fernández Sebastián y Juan Francisco Fuentes, Introducción al *Diccionario político y social del siglo XIX español*, Madrid, Alianza, 2002, pp. 39*ss*., así como Fernández Sebastián, «Guerra de palabras. Lengua y política en la Revolución de España».

[41] Luis Castro Leiva, «La gramática de la libertad», en *Obras*, ed. de Carole Leal Curiel, Caracas, Fundación Polar-Universidad Católica Andrés Bello, 2006, vol. I, pp. 223*ss*.

[42] *Senado de la Nación. Biblioteca de Mayo*, Buenos Aires, 1960, t. II, p. 1576.

[43] «En el diccionario de los hombres libres», leemos en *La Abeja Española* (26 de noviembre de 1812), ciudadano ya no es el simple habitante de la ciudad, sino «el que entra en parte al goce de la soberanía». «He aquí el lenguaje propio de una Nación libre» (*Correo de Vitoria*, núm. 7, 11 de enero de 1814, p. 51). Es «el idioma de la libertad» del que habla Gallardo, frente a la lengua de los «esbirros del despotismo espiritual» (*Diccionario crítico-burlesco*, 1811, p. x; Seoane, *El primer lenguaje constitucional*, p. 159; García Godoy, *Las Cortes de Cádiz y América*, p. 273). «... en el nuevo idioma de la ilustración...», leemos en un escrito de 1819: cit. Claude Morange, «El programa político de la conspiración de 1819», *Trienio*, núm. 39, 2002, p. 50. «El hombre libre debe hablar como libre», leemos en el semanario mexicano *El Iris*, en 1826, citado en Guillermo Zermeño Padilla, *Historias conceptuales*, Ciudad de México, El Colegio de México, 2017, p. 112. Las citas podrían multiplicarse.

de entrada muy útil para entender las razones de sus autores, y sobre todo sus esfuerzos denodados por servirse de su tradición intelectual en esas circunstancias de excepción. Muchos de esos sermones constituyen una defensa cerrada de la *lengua antigua* contra la violencia simbólica de la nueva *lengua democrático-republicana*.

El pliego de cargos que ciertos clérigos anticonstitucionales, como el jesuita Lorenzo Thjulen o el mercedario Magín Ferrer, redactan contra los «amigos de las reformas» sonaría más o menos así: los liberales se han propuesto rehacer de arriba abajo el diccionario político creando de la noche a la mañana una neolengua revolucionaria que está logrando sustituir el viejo cuadro conceptual referente a los asuntos de gobierno. En lugar de intervenir por vía directa, neológica, generando *ex nihilo* conceptos nuevos, estos «modernos novatores» estarían obrando de modo solapado, aprovechando en gran medida el vocabulario tradicional, o bien atribuyendo, a la inversa, un sentido moderno a instituciones y experiencias tradicionales, que quedarían así falazmente encapsuladas en los nuevos conceptos.[44] Ni que decir tiene que esta manera insidiosa de atribuir nuevos sentidos a la vieja terminología e instituciones resultaba no solo más peligrosa y seductora, sino también especialmente perversa y rechazable para los guardianes de la tradición, cuyos ataques con mucha frecuencia se concentraban por eso mismo en los más moderados de entre los liberales (un problema indisociable del uso espurio de ciertos géneros: *vide infra*, en este mismo capítulo, pp. 241-246).

Es curioso constatar que casi simultáneamente en lugares muy distantes de la monarquía, tanto en la Península como en América, encontramos afirmaciones muy similares. En todas partes se acusa a liberales y revolucionarios de manipular los conceptos, y se reconoce una extraordinaria capacidad de seducción a ciertas palabras y fórmulas, como libertad, igualdad o soberanía del pueblo. Veamos algunos ejemplos.

Según el carmelita Manuel Traggia, que escribe al calor de las —para él— alarmantes noticias que llegan de la asamblea constituyente gaditana, la manera de proceder de los filósofos franceses, y de sus epígonos españoles —cuyo número se habría multiplicado espectacularmente a raíz de 1808—, es siempre la misma: consiste en «desfigurar y hacer de lo blanco negro y del vicio heroísmo», esto es, en «trastornar las ideas más innatas, los significados más sencillos, y entenderlo todo al revés, llamando bueno a lo malo, virtud al vicio, sabiduría a la ignorancia, honor a la vanidad, patriotismo al interés, verdad a la mentira, traidor al patriota, política a la intriga, loco y sedicioso al mismo Jesucristo».[45] Del mismo modo que —escribe el clérigo Melchor Martínez desde Chile—, según el Génesis, la serpiente prometió a nuestros primeros padres en el paraíso que serían como dioses y conocerían la verdadera sabiduría —la ciencia del bien y el mal— si quebrantaban el precepto divino, «los modernos tentadores o filósofos [...] ostentan y prometen [...] felicidad, humanidad, libertad, igualdad, filantropía, dignidad del hombre», pero esas máximas no son sino «epítetos hipócritas y falaces con que disfrazan las amargas píldoras que realmente contiene el devorador veneno de la anarquía, la destrucción y ruina».[46] Martínez arremete igualmente contra ese «agregado de principios» —libertad, independencia, etc.—, opuestos diametralmente a la verdadera filosofía y que llevan a los hombres por el camino de la perdición. Según escribe este autor,

> desde antes de la revolución no se decanta otra cosa que la libertad, la igualdad, la independencia, los derechos del pueblo, la felicidad común, la destrucción del despotismo, en fin, una reforma de todos los vicios que hasta ahora se han experimentado y aun de los puramente imaginarios que pueda tener un Gobierno. Pero, a pesar de tal tropel de buenas palabras, solo se trabaja con la mayor diligencia por destruir aun la idea que concebimos del significado de dichas voces.[47]

En Santafé de Bogotá, en 1814, el clérigo realista Torres y Peña, al considerar en retrospectiva los comienzos de la revolución, señalaba con ironía que los americanos

> alucinaron bastante con la novedad de las voces y términos de que los surtía el sistema de nueva caballería andante; y los derechos imprescriptibles, la sobera-

[44] Ferrer acusa a Francisco Martínez Marina de aplicar en sus escritos un lenguaje nuevo —nación, libertad, representación, derechos— a las leyes y a las costumbres de los siglos medievales. R. P. Fray Magín Ferrer, *Las leyes fundamentales de la monarquía española según fueron antiguamente y según conviene que sean en la época actual*, Barcelona, Imp. y librería de Pablo Riera, 1843, t. I, pp. x-xii, 40-41, n., 112, cit. en Pablo Fernández Albaladejo, «"Observaciones políticas": Algunas consideraciones sobre el lenguaje político de Francisco Martínez Marina», en A. Iglesia Ferreirós, ed., *Estat, Dret i Societat al segle XVIII. Homenatge al Prof. Josep M. Gay i Escoda*, Barcelona, Associació Catalana d'Història del Dret Jaume de Montjuïc, 1996, pp. 697-698.

[45] Manuel Traggia, *Intriga filosófica contra el P. Traggia, o Memoria para la historia de la Revolución de España contra la Religión y sus ministros. Año 1812 y 1813*, mss., fol. 5r; y, del mismo, *El Amigo de la Verdad*, Valencia, nún. 4, 1811, pp. 89-90. Alberto Pacho Polvorinos, *Del Antiguo Régimen a la España moderna. Manuel Traggia (de S. Tomás) OCD, protagonista e intérprete del tránsito*, Burgos, Ediciones Aldecoa, 1979, pp. 501-502. «Antiguamente», escribe Alvarado poco después, «el robo se llamaba robo, el adulterio adulterio, la impiedad impiedad, y por el mismo orden los demás vicios, que conservaron siempre unos nombres muy feos de los que los hombres se afrentaban y, por lo mismo, huían. Hoy ya tienen nombres brillantes, como "despreocupación", "luces", "filosofía", "franqueza", "liberalidad", etc.» (*Cartas*, 19ª, cit. Seoane, *El primer lenguaje constitucional*, p. 211).

[46] Fray Melchor Martínez, *Memoria histórica sobre la revolución de Chile desde el cautiverio de Fernando VII hasta 1814* [1ª ed.: 1814], editada por Guillermo Feliú Cruz, en *Colección de Historiadores y de Documentos relativos a la Independencia de Chile*, vol. XLI, Santiago, Imprenta Cervantes, 1964, , p. 31.

[47] Fray Melchor Martínez, *Memoria histórica sobre la revolución de Chile*, capítulos II y XI.

nía del pueblo, la constitución liberal, la libertad, la independencia, la emancipación política, en vez de las aventuras de los romances, entretuvieron demasiado tiempo la credulidad y la ignorancia.[48]

A finales de ese mismo año, en cierto sermón dado por el deán de la iglesia de San Francisco el Grande de México para celebrar el retorno de Fernando VII a España, se reiteraba la condena contra aquellos que en los últimos tiempos habían usado «de las lenguas pérfidas, injustas y fraudulentas», agradeciendo a Dios que por fin hubiera librado a «ambas Españas», de «las palabras mentirosas» (*verbo mendacii*). De acuerdo con una práctica muy habitual en este tipo de sermones, el clérigo novohispano efectuaba una glosa sistemática de ciertos pasajes bíblicos para mostrar el supuesto paralelismo entre los episodios de la historia sagrada que allí se referían y las situaciones por las que atravesaba la monarquía española de la época. Así, en este caso, se tomaba como *leitmotiv* un fragmento del Eclesiastés —*liberasti me á lengua injusta & dolosa*— para celebrar que «esta nación católica» se hubiera librado por fin de «la plaga de filósofos impíos, de espíritus fuertes, de libertinos materialistas» y de «esos monstruos del liberalismo» que pretendieron seducirla «con las palabras y discursos fraudulentos de sus lenguas injustas y las plumas pérfidas y dolosas».[49] Y la habitual retahíla de herejías que la literatura tradicionalista de combate, sobre los pasos del abate Barruel, asociaba a los liberales, junto al arrianismo, luteranismo, calvinismo, jansenismo y demás, solía incluir también una mención al pelagianismo, uno de cuyos caracteres habría consistido precisamente en un uso fraudulento del lenguaje (sobre el liberalismo entendido como herejía político-religiosa, véase el capítulo VI, pp. 185-187).

En la España peninsular, en fin, encontramos por doquier folletos y sermones en donde se hacen afirmaciones muy semejantes. En un examen de las insurrecciones de ultramar, su autor atribuye a un «pequeño grupo de facciosos» haber alucinado a muchas gentes «por el lenguaje seductor de sus caudillos».[50] En una *Exhortación pastoral* dada en abril de 1816, el obispo de

[48] José Antonio Torres y Peña, *Memorias sobre la revolución y sucesos de Santafé de Bogotá, en el trastorno de la Nueva Granada y Venezuela* (Bogotá, 1814), reproducido como *Memorias sobre los orígenes de la independencia nacional*, Bogotá, Editorial Kelly, 1960.

[49] *Discurso Eucarístico que en la muy solemne acción de gracias celebrada por el Real Consulado de México y el regimiento de su comercio, por la libertad y la restitución a su trono de Fernando Séptimo, Soberano Monarca de España e Indias, pronunció en la iglesia de San Francisco el Grande de México el domingo 13 de noviembre de 1814, en la festividad del Patrocinio de la Virgen María, el Sr. Dr. D. José Mariano Beristain de Souza, del Orden de Carlos III. Deán de aquella metropolitana*, Ciudad de México, Oficina de Doña María Fernández de Jáuregui, 1814, pp. ii-iv, viii-xii.

[50] *La Comisión de Reemplazos representa a la Regencia del Reyno. El estado de insurrección en que se hallan algunas Provincias de Ultramar; la urgente necesidad de enérgicas medidas para la pacificación; clase y extensión de las que deben adoptarse para este objeto, y males que amenazan a*

Ceuta, don Andrés Esteban y Gómez, se empleaba a fondo para debelar «las doctrinas falsas y subversivas de los presentes tiempos», advirtiendo contra los «falsos doctores» que han agotado «toda su ciencia y saber [...] en trasladar a nuestro idioma los principios venenosos de una secta astuta» de «reformadores» e «ilustradores», que promete libertad y derechos, pero transforman estos principios en errores funestos y odio a los reyes y a la religión.[51]

La acusación contra los revolucionarios de valerse de seductoras palabras —como libertad o independencia— para arrastrar a la juventud incauta será reiterada innumerables veces a partir de entonces, en muy diferentes circunstancias. Así, los partidarios de Rosas incriminaban a sus adversarios en el Río de la Plata, de promover el desorden y el faccionalismo invocando hipócritamente principios liberales: «bajo el pérfido disfraz del liberalismo, profesa[n] los principios más atroces y sanguinarios. Desengáñense los ilusos: libertad, bien público, garantías sociales y otras palabras que propalan mañosamente los titulados liberales, no son para ellos sino palabras huecas, de que se valen los incautos».[52] Diez años antes, el periódico habanero *La Concordia Cubana*, nacido para combatir las opiniones de los partidarios de la independencia, reprochaba a sus oponentes haber forjado «nuevas voces que se han tomado como una invención milagrosa; tales son las de *despotismo, absolutismo, liberal, constitucional, independencia*, &ª, dándoles a cada una un centro de unidad y de virtud que no han tenido jamás ni pueden tener». Se trataría además de un discurso orientado hacia el futuro, cargado de expectativas halagüeñas: un «lenguaje novador de felices porvenires» cuyas promesas de felicidad habrían embriagado a muchas gentes.[53]

La estrecha conexión entre la crisis del lenguaje y la crisis del tiempo queda asimismo patente en estos textos. El viejo lenguaje, volcado hacia el pasado, estaría quedándose obsoleto. Como consecuencia de un giro radical en la concepción de la temporalidad, los conceptos se cargan de futuro. El lenguaje político se hace futurocéntrico. Ahora bien, en la misma medida en que la autoridad del pasado estaba siendo cuestionada y sustituida a marchas forzadas en la mentalidad de los revolucionarios por la nueva autoridad

la Nación Española si el Gobierno no remite los auxilios que se reclaman, Cádiz, Imprenta de la Junta de la Provincia, 1814, pp. 5-6.

[51] Don Andrés Esteban y Gómez, *Exhortación que hace a sus diocesanos el Ilmo. Sr. D...., del Consejo de S. M., obispo de la ciudad y plaza de Ceuta, electo de Jaén. Sobre las doctrinas falsas y subversivas de los presentes tiempos*, Málaga, F. Martínez de Aguilar, 1816. Véase Antonio Moliner, «El antiliberalismo eclesiástico en la primera Restauración absolutista (1814-1820)», *Hispania Nova*, núm. 3, 2003.

[52] *El Relámpago: Papel crítico, satírico, epigramático, federal y antianarquista*, núm. 2, 1° de octubre de 1833; cit. Jorge Myers, *Orden y virtud. El discurso republicano en el régimen rosista*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1995, p. 276.

[53] *La Concordia Cubana*, núm. 39-40, 28 de diciembre de 1823, pp. 4-5. Agradezco cordialmente a Loles González-Ripoll por haber tenido la amabilidad de facilitarme una copia de este periódico.

del futuro, muchas nociones tradicionales son abandonadas, y sustituidas por otras nuevas. Era necesario un «lenguaje novador de felices porvenires», para decirlo con la fórmula irónica de *La Concordia Cubana*. La insistencia de sus críticos conservadores en que el nuevo lenguaje no era respetuoso con los viejos significados y estaba lleno de falsas promesas pondría una vez más de manifiesto que, como vio Koselleck, uno de los rasgos más destacados de los nuevos tiempos es que los conceptos no solo atesoraban una cierta suma de experiencias (una especie de pasado encapsulado/sedimentado en cada noción, que, naturalmente, remitía en lo sustancial a las viejas prácticas), sino que también contenían un horizonte de expectativa (una suerte de futuro anticipado, presentizado, que los heraldos de los nuevos tiempos aspiraban a realizar).[54]

Lo paradójico es que, en tales circunstancias, el «nuevo régimen lingüístico» o sistema conceptual que aspiraba a implantar el liberalismo —el «idioma de la libertad»— iba naturalmente a contracorriente de las prácticas sociales; puesto que se refería menos a un conjunto de hechos que de ideales, y en consecuencia debía enfrentarse a las más arraigadas costumbres o usos lingüísticos y, por consiguiente, solo podía surgir de las minorías (y es lo cierto que, pese a todo, algo de ese elitismo se percibe en los líderes intelectuales del primer liberalismo español y de las revoluciones de independencia) mientras que, por el contrario, en plena vorágine redefinidora, los tradicionalistas jugaban con ventaja, y podían pasar por «demócratas lingüísticos», puesto que su apuesta era por la vieja lengua político-religiosa que, obviamente, gozaba del favor mayoritario de los hablantes. Podríamos decir que el lenguaje de los tradicionalistas era semejante a «este castizo y puro idioma [...] que ha usado siempre el Señor», según cierto pasaje de la nueva traducción de los Salmos del rey David publicada en esos años, mientras el de liberales e insurgentes —aunque ambas denominaciones en absoluto puedan considerarse equivalentes, aquí las asociamos en la medida en que ambas lanzaron un reto al sistema y apuntaban a la subversión del *statu quo*— parecían más bien recurrir al «idioma fingido» de aquellos que hablan «con doble corazón y fementido».[55]

Los conservadores podían presentarse entonces como los defensores del genuino valor de las palabras, que los novadores estarían echando a perder. Es ese un argumento que se reitera una y otra vez en nuestras sociedades a lo largo de todo el siglo XIX. A raíz de las Leyes de Reforma, el editor de cierto periódico mexicano de esa tendencia salía al paso de los designios secularizadores de los liberales, asegurando que el abandono de la confesionalidad

[54] Koselleck, «"Espacio de experiencia" y "horizonte de expectativa": dos categorías históricas:».

[55] *Los Salmos*, versión española de González Carvajal, 1819, salmo XI, p. 40. «El Señor», canta el rey David, «con su mano poderosa,/aparte de nosotros/la boca mentirosa,/y la lengua falaz y jactanciosa/de los que se glorian/en mucho hablar con presunción de sabios».

católica del Estado amenazaba con destruir el concepto de sociedad en México: «las palabras de nuestra lengua», añadían, «han perdido su significación, y corremos peligro de no entendernos dentro de poco».[56]

Lo cierto es que, como vio el autor de un folleto satírico publicado en La Habana, a la altura de 1838 muchos viejos vocablos políticos habían caído en desuso, otros muchos habían sido «nuevamente creados»; otros, en fin, como consecuencia de las circunstancias, habían cambiado radicalmente de color, tornándose «de negros blancos».[57]

El desorden de los géneros

Que las revoluciones hispánicas obedecían básicamente a una estrategia discursiva se convirtió, como decimos, en un lugar común de casi todos los adversarios de ese proceso histórico. Algunos fueron un poco más lejos y llegan a sugerir que no solo se confundían los conceptos, sino que se estaba produciendo una mezcolanza de lenguajes y de enunciados, un insoportable batiburrillo ideológico. Esta línea de análisis, por cierto, ha tenido su prolongación académica hasta nuestros días, cuando algunos estudiosos de la historia intelectual se muestran perplejos ante la evidencia de que, por ejemplo, en las fuentes de la época se codean afirmaciones típicamente individualistas —que asociamos generalmente con eso que suele llamarse «liberalismo clásico»— con otras netamente republicanas, que exaltan el patriotismo y la virtud cívica y desconfían del comercio como agente corruptor.

Por supuesto, en la publicística de aquellos años pueden encontrarse muchos textos y autores de corte íntegramente escolástico, otros más afines al utilitarismo o a la *idéologie*, etc., pero la mayoría de los discursos carecen de espíritu de sistema y no se caracterizan por la coherencia discursiva. Como suele suceder en épocas convulsas, cuando los publicistas se preocupan sobre todo de persuadir a sus lectores y recurren a cualquier idea que se adapte a sus necesidades y ofrezca una salida airosa en circunstancias difíciles, abundan los lenguajes mixtos, la amalgama de principios y las soluciones eclécticas.

[56] *La Sociedad*, t. I, núm. 12 y 183, 6 de enero y 2 de julio de 1858 (cit. en la Tesis de Maestría en Historia de Alejandra López Camacho, *Entre leyes divinas y humanas. El periódico «La Sociedad», 1857-1867*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2006, pp. 77 y 171, trabajo que he podido consultar por gentileza de su autora).

[57] *Diccionario portátil para inteligencia de los folletos políticos, periódicos, alocuciones, profesiones de fé, &c., &c., por Un Español Monárquico constitucional no moderado*, La Habana, Imprenta del gobierno de la capitanía general y de la real audiencia pretorial, 1838. El autor, que se propone anotar «los vocablos que ya en desuso han caído, los nuevamente creados, y los que las circunstancias han vuelto de negros blancos» (p. 3), dibuja un mundo de confusión en el que se considera discurso «cualquier desbarro», y equipara a las Cortes con una moderna «torre de Babel» o una «orquesta de aficionados» (pp. 3, 8 y 10).

Cierto periódico gaditano del tiempo de las Cortes aludió a este eclecticismo doctrinal con las siguientes palabras:

> Los sensatísimos maestros de la *ideología* moderna han llamado con razón idiomas a las ciencias, porque todo lo que hay que saber en cada una es su lenguaje particular [...]. Quisiéramos pues saber a cuál de estas dos especies de idiomas corresponde el que se ha adoptado en nuestra transformación política, si el de los escolásticos, o el de los *ideólogos*. Casi se puede asegurar que ni a uno ni a otro. No es absolutamente vacío como el de los primeros, ni lleno con la exactitud y demarcación rigurosa que [*sic*] el de los segundos. Es una especie nueva de que acaso somos los inventores.[58]

Esta línea argumentativa se encuentra con cierta frecuencia en las fuentes hemerográficas y en los folletos, en especial entre aquellos periodistas que anhelaban un lenguaje político preciso que cerrara la puerta a las disputas por cuestiones semánticas. Pero el panorama quedaría incompleto si no recogiéramos aquí otro aspecto del problema que nos parece muy significativo y ha pasado bastante inadvertido en la historiografía. Me refiero a una importante faceta cultural de este proceso a la que hemos aludido levemente más arriba, y que podríamos denominar «desorden de los géneros». No hace falta aclarar que la palabra género remite en este caso a las categorías clasificatorias de los impresos y obras literarias, agrupadas de acuerdo con ciertos criterios formales y de contenido. Pues bien, en las revoluciones hispánicas se produjeron cambios en los hábitos culturales que muchos vieron como un uso desviado de dos géneros didácticos tan caracterizados como los diccionarios o los catecismos.

A este respecto es interesante notar que las disputas ideológicas y semánticas llegaron al público a través de tipos de escritos, impresos, formatos y géneros literarios cuya novedad, en algunos casos, no era menos radical que las opiniones vertidas en ellos. Los diccionarios satíricos —que se iniciaron en 1811 con la publicación en Cádiz del *Diccionario razonado manual*, seguido poco después del *Diccionario crítico-burlesco*[59]— son un buen ejemplo de estas modalidades emergentes de literatura política. A raíz del levantamiento antinapoleónico y de la larga guerra subsiguiente, los intelectuales peninsulares —también la minoría de afrancesados pero, sobre todo, los pa-

[58] *Abeja Española*, núm. 289, 27 de junio de 1813.

[59] *Diccionario razonado, Manual para inteligencia de ciertos escritores que por equivocación han nacido en España*, Cádiz, Impr. de la Junta Superior, 1811; *Diccionario crítico-burlesco del que se titula «Diccionario razonado manual para inteligencia de ciertos escritores que por equivocación han nacido en España»*, Cádiz, Impr. del Estado Mayor General, 1811. Ambos aparecieron sin el nombre de sus autores, si bien sabemos que el primero fue obra del diputado realista Justo Pastor Pérez, que contó con el auxilio de Freire Castrillón y del canónigo Ayala; el segundo fue redactado por el bibliotecario de las Cortes, Bartolomé José Gallardo.

triotas— se embarcaron en una intensa campaña propagandística, y no dudaron en recurrir a toda clase de medios y de procedimientos (manifiestos y proclamas, sermones y piezas teatrales, folletos y prensa periódica, poemas y canciones, grabados y caricaturas...). Una siembra propagandística que, cayendo sobre el terreno bien abonado de una población indignada por los abusos de las tropas imperiales, así como por el cautiverio del *deseado* Fernando VII y la instalación en el trono de Madrid de un monarca considerado ilegítimo, contribuyó a extender y exacerbar las emociones patrióticas. Hasta tal punto que, como sugirieron varios observadores —Alcalá Galiano y Capmany, entre otros—, el *patriotismo* perdió entonces el halo literario y patricio que hasta entonces había tenido para convertirse en un sentimiento genuinamente popular.

La ola de politización, no obstante, solo alcanzaría al género de los diccionarios —dando origen a esa clase de diccionarios de autor, llenos de «definiciones subjetivas»— en un segundo momento, tras la convocatoria de Cortes, cuando aparecieron en toda su crudeza las divisiones internas en el seno de los patriotas (entre reformistas y tradicionalistas, revolucionarios y reaccionarios, por referirnos a los dos colores más conspicuos del espectro ideológico). Fue entonces, cuando —como ya había sucedido con la prensa, la poesía o el teatro— incluso un tipo de libros supuestamente neutros como los diccionarios entraron de lleno en la batalla ideológica.[60] Una serie de entradas ordenadas alfabéticamente, a manera de lexicón, sirvieron entonces para el despliegue del ingenio y la mordacidad del diccionarista, en ese híbrido de catálogo lexicográfico, sátira y ensayo que es el diccionario burlesco. Un género menor que, salvando todas las distancias, podía exhibir entre sus antecedentes más ilustres los diccionarios de Bayle y Voltaire, o la propia *Encyclopédie* de Diderot.

Otro síntoma igualmente revelador de la profundidad de las transformaciones en curso fue la aparición de catecismos políticos. La mudanza de algunas de las prácticas y hábitos culturales más arraigados llegó en este caso a la transmutación del género religioso-didáctico por excelencia en un eficaz instrumento al servicio del adoctrinamiento político (transmutación que implicaba a su vez una metamorfosis del concepto de catecismo). Dejando a un lado los casos anteriores a la crisis de la monarquía —como el *Catecismo del Estado según los principios de la Religión* (1793), de Joaquín Lorenzo Villanueva[61]—, los primeros textos de este tipo fueron dos brevísimos pliegos

[60] Una de las versiones más radicales e idiosincrásicas de este género llegaría con la publicación en el Trienio del *Diccionario tragalológico* del exclérigo Clararrosa —para quien la palabra *trágala* sintetizaba «toda la historia de nuestra revolución»—: José Joaquín de Clararrosa, *Diccionario tragalológico y otros escritos políticos (1820-1821)*, ed. de Fernando Durán López, Bilbao, Universidad del País Vasco, 2006 (la cita, en la p. 9).

[61] Desde mediados de los ochenta, varios escritores españoles —Juan B. Picornell, Pascual Vallejo, Jovellanos, Cabarrús...— reclaman la necesidad de un «catecismo religioso, civil y natu-

anónimos titulados *Catecismo católico-político* y *Catecismo civil* —ambos de 1808—, a los que siguieron otros más extensos, de tono progresivamente menos religioso y más politizado, casi siempre en favor del constitucionalismo.[62]

Y es que una politización galopante parecía abatir todas las barreras entre política, religión, moral y literatura.[63] Muchos diálogos y artículos de pe-

ral», cartilla cívica para la enseñanza de «las obligaciones del hombre en sociedad» a los jóvenes, libro de lectura sobre las «ciencias del ciudadano», o «catecismo político» (Antonio Viñao, «La educación cívica o del ciudadano en la Ilustración española: entre la tradición republicana y el liberalismo emergente», *Res pública*, núm. 22, 2009, pp. 279-300).

[62] Sobre este tema, en lo que concierne al mundo hispano, además del artículo citado en la nota anterior, pueden consultarse, entre otros, los siguientes trabajos: José Muñoz Pérez, «Los catecismos políticos: de la ilustración al primer liberalismo español, 1808-1822», *Gades*, núm. 16 (1987), pp. 191-218; Jean-René Aymes, «Du catechisme religieux au catéchisme politique (fin du XVIIIe siècle-début du XIXe siècle)», en *École et Église en Espagne et en Amérique Latine. Aspects idéologiques et institutionnels*, Tours, Université de Tours, 1988, pp. 17-32, y, del mismo autor, «Catecismos franceses de la Revolución y catecismos españoles de la Guerra de la Independencia: esbozo de comparación», en *La Revolución francesa y su influencia en la educación en España*, Gabriela Ossenbach Sauter y Manuel de Puelles Benítez, coords., Madrid, UNED-UCM, 1990, pp. 407-436; Alfonso Capitán Díaz, «Los catecismos políticos en los inicios del siglo XIX español: un intento de formación política y social del pueblo», en *La Revolución francesa y su influencia en la educación en España*, pp. 437-450, y, del mismo autor, *Los catecismos políticos en España (1808-1822). Un intento de educación política del pueblo*, Granada, Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Granada, 1978; Javier Ocampo López, «Catecismos políticos en la Independencia. Un recurso de la enseñanza religiosa al servicio de la libertad», *Revista Credencial*, Bogotá, edición 85, 1997 y Dorothy Tang de Estrada, «Los catecismos políticos, de la Revolución francesa al México independiente,» en Solange Alberro *et al.*, coords., *La Revolución francesa en México*, Ciudad de México, Colegio de México, 1992, pp. 65-80. José Antonio Razo Navarro, «De los catecismos teológicos a los catecismos políticos. Libros de texto de educación cívica durante el periodo 1821-1861», *Tiempo de educar*, Toluca (México), I/1 (1999), pp. 93-116; Marta Irurozqui Victoriano, «El sueño del ciudadano: sermones y catecismos políticos en Charcas tardocolonial», en *Élites intelectuales y modelos colectivos: Mundo ibérico (siglos XVI-XIX)*, Mónica Quijada y Jesús Bustamante, coords., 2003, pp. 219-250; Marcela Zúñiga, «Catecismos jacobinos: Una trayectoria inquisitorial en Puebla de los Ángeles», *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Coloquios 2007 [en línea]; María Ángeles Sotés Elizalde, «Catecismos políticos e instrucción política y moral de los ciudadanos (siglos XVIII y XIX) en Francia y España», *Educación XXI*, revista de la Facultad de Educación de la Universidad de Navarra, núm. 12 (2009), pp. 201-218; Rafael Sagredo Baeza, *Los catecismos políticos americanos, 1811-1827*, Aranjuez, Fundación Mapfre-Ediciones Doce Calles, 2009. Véase, además, la compilación *Catecismos políticos españoles arreglados a las constituciones del siglo XIX*, Madrid, Comunidad de Madrid, 1989. Algunos de estos catecismos tuvieron eco fuera del ámbito hispano: por ejemplo, en Europa central se hicieron versiones en alemán del *Catecismo civil* español, como el *Katechismus der Deutschen. Abgefaßt nach dem Spanischen, zum Gebrauch für Kinder und Alte. In sechzehn Kapiteln* o el *Bürger-Katechismus* (Remedios Solano Rodríguez, *La influencia de la Guerra de la Independencia en Prusia a través de la prensa y la propaganda: la forjadura de una imagen sobre España (1808-1815)*, tesis de doctorado, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1998, pp. 325-327).

[63] Muchos criticaron la ola de politización desencadenada en el mundo hispánico a partir de 1808. A las abundantísimas muestras de esta preocupación que encontramos en la Península

riódico en forma de preguntas y respuestas imitaban asimismo el modelo catequístico. La constitución podía ser interpretada no solo como una gramática, sino también como un catecismo; incluso como el evangelio político; o, a decir de Paine, como «la Biblia política del Estado».[64] De hecho, la Constitución de Cádiz —cuyo *Discurso preliminar* presenta a este código como las «tablas de la ley política»— establece que en las escuelas de primeras letras los niños deberán aprender «una breve exposición de las obligaciones civiles» inserta en el catecismo católico, y que en las universidades y centros literarios se enseñará la Constitución (art. 366 y 368). Y, como es sabido, en el Trienio las Cortes ordenaron que los párrocos leyeran y explicaran la Constitución desde el púlpito.[65]

Como era de prever, los grupos más apegados a la visión tradicional del mundo reaccionaron alarmados ante esta inundación de política que desbordaba sus (estrechos) cauces habituales y dotaba de un aura de sacralidad al texto constitucional. Los eclesiásticos, en particular, que habían venido administrando casi en exclusiva durante siglos el «poder de la palabra»,[66] como ya hemos comentado, tuvieron que enfrentarse a la evidencia de que gran parte de ese poder les estaba siendo arrebatado rápidamente por una legión

(que dio origen incluso al neologismo «políticomanía»), se añaden otras muchas quejas en la orilla occidental del Atlántico. Desde que el virrey del Perú, Fernando Abascal, se propusiera contener en 1810 «la manía o delirio de politicar que se apodera de muchos en el estado de revolución de los Reinos» (José Fernando de Abascal, *Memoria de gobierno*, ed. de Vicente Rodríguez Casado y José Antonio Calderón Quijano, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1944, I, pp. 437-438) hasta el reconocimiento de que la política se ha convertido en «el grande objeto y el generador de la vida social», de modo que «todos [incluyendo gentes de clase alta y de clase baja] hablan de ella en tono dogmático» (*El Araucano*, 19 de febrero de 1831, cit. en Gabriel Cid, *Pensar la revolución. Historia intelectual de la independencia chilena*, Santiago de Chile, Universidad Diego Portales, 2019, p. 345), son incontables los testimonios de que la polarización política se extendió a grupos sociales muy diversos.

[64] *Rights of Man*, en *The Political and Miscellaneous Works of Thomas Paine in Two Volumes*, Londres, R. Carlile, 1819, vol. II, IV, p. 41. Sobre este asunto, que el autor interpreta como «metaforización religiosa» de la política en un contexto católico, véase Luis Castro Leiva, «La gramática de la libertad», art. cit., en *Obras*, I, pp. 243-244.

[65] Según Mark Lawrence, los intentos de reconvertir la unión tradicional entre el trono y el altar en una nueva alianza entre la Constitución y el Evangelio a través del adoctrinamiento catequístico, estarían condenados al fracaso a causa de la inadecuación entre los medios empleados y el tipo de público masivo al que se destinaba: «Constitutional Catechism and the Crowd. The Question of Popular Radicalism in Early Nineteenth-Century Spain», *La Révolution française. Cahiers de l'Institut d'histoire de la Révolution française. Les catéchismes républicains* [en línea] (2009).

[66] Un sinnúmero de autores, teólogos y teóricos durante siglos atribuyeron a los sacerdotes el dominio eminente sobre la lengua, a través del poder que ejercían tradicionalmente sobre la palabra hablada y escrita. Se trata del tipo de autoridad que el dominico calabrés Tommaso Campanella relacionaba estrechamente a comienzos del siglo XVII con la legitimación religiosa del poder político (*Articuli prophetales* [1609], cit. Pagden, *El imperialismo español y la imaginación política*, p. 99).

de escritores noveles y publicistas seculares. Mientras incluso los catecismos (políticos) empezaban a ser redactados por funcionarios y magistrados —aunque varios de entre los primeros fueran escritos por sacerdotes—, algunos clérigos opuestos a las reformas se convirtieron, a su pesar, en periodistas de ocasión. No es difícil imaginar que todo ello creara un ambiente de inestabilidad y confusión con respecto a las pautas de creación y transmisión cultural acostumbradas, y a los sujetos sociales que usualmente se encargaban de unas y otras tareas. Si el ejemplo de los catecismos políticos, y el de los diccionarios satíricos, muestran que ya no era necesario ser clérigo para adoctrinar a los neófitos, ni experto filólogo para componer un lexicón (y, por supuesto, un eclesiástico podía también fácilmente transformarse en periodista), cabe conjeturar que el «uso desviado» de los viejos modelos culturales y el éxito de público de los nuevos géneros favoreció una cierta promiscuidad de los roles sociales, propiciando así no solo una ampliación de la esfera pública, sino también una sociedad menos rígida y algo más secularizada.

El gran teórico de la estética de la recepción Hans-Robert Jauss señaló hace tiempo que los lectores distinguen unos géneros de otros basándose en ciertas convenciones y horizontes de expectativas.[67] Expectativas que varían con el tiempo, y ocasionalmente pueden verse desafiadas, lo que suele producir de entrada cierta perplejidad entre los potenciales receptores. Pues bien, en los comienzos de las revoluciones hispánicas, esas expectativas se vieron zarandeadas por la súbita irrupción de las ideas y pasiones políticas en unos marcos discursivos tan anodinos como los diccionarios y catecismos, que hasta ese momento se habían mantenido inmunes a ese tipo de inquietudes, lo que sin duda pudo abrir nuevas expectativas de cambio en la índole de otras clases de impresos.

¿Una revolución conceptual?

Llegados al final de nuestro recorrido, podemos preguntarnos hasta qué punto está justificado afirmar que el periodo que arranca de la crisis de 1808 representa una «revolución conceptual» en el mundo hispánico. La respuesta a esta cuestión necesariamente ha de ser cautelosa, puesto que la palabra revolución se presta a más de un malentendido. Yo diría que, en torno a esa fecha crucial, antes y sobre todo después del parteaguas histórico de 1808-1810, se produjo en efecto una transformación acelerada que afectó profun-

[67] Hans Robert Jauss y Elizabeth Benzinger, «Literary History as a Challenge to Literary Theory», *New Literary History* 2 (1) (1970), pp. 7-37. Sobre la historicidad de los géneros, véase también Roger Chartier, «Genre, between Literature and History», *Modern Language Quarterly* 67 (1) (2006), pp. 129-139.

damente a las principales nociones y categorías que daban sentido a las prácticas y a las instituciones políticas. Y, en ese sentido, resulta perfectamente admisible la etiqueta «revolución conceptual» (que ocuparía su lugar, al lado de otras etiquetas historiográficas similares, como «revolución política», «revolución constitucional», o incluso «revolución cultural») para designar en conjunto esa serie de cambios semánticos interrelacionados. Sin embargo, en los dominios de la lengua y de la cultura no hay revoluciones absolutas. La lengua es tradición por esencia, y todo cambio, por muy drástico que sus impulsores pretendan que sea, ha de partir de la situación cultural y lingüística de la sociedad del momento. En la práctica, incluso los ideólogos más innovadores se ven forzados a adaptar sus propuestas de redefinición al estado de cosas imperante y, sobre todo, al lenguaje normativo disponible, con el fin de hacerlas aceptables a los hablantes.[68] Desde ese punto de vista, los elementos de continuidad entre el antes y el después de la crisis que solemos cifrar en esa fecha simbólica —1808— no son en absoluto desdeñables. Con todo, los diversos sectores y niveles del vocabulario sociopolítico en los distintos espacios parecen haberse transformado a diferentes ritmos. Y es patente también que, a uno y otro lado de esa fecha emblemática, se detectan en varios terrenos continuidades sustanciales, suficientes en todo caso para que el siglo que corre entre 1770 y 1870 pueda ser interpretado hasta cierto punto como una unidad de vida histórica. Pese a su denominación convencional, esa «era de la revolución», como ha llamado la historiografía a una buena parte de dicho lapso histórico, se caracteriza paradójicamente por la pervivencia, más allá de revoluciones e independencias, de muchos elementos de la cultura tradicional[69] (por ejemplo, la separación entre política y religión tomó su tiempo antes de ser aceptada en los nuevos estados surgidos de la disgregación de la monarquía).

Podemos, pues, hablar con plena legitimidad de una «revolución conceptual», siempre que no entendamos esa revolución como un proceso de cambio radical acaecido en un tiempo muy corto, en virtud del cual en unos pocos años la vieja conceptualidad se hubiera esfumado como por ensalmo para dar paso a un cuadro categorial completamente diferente.[70] La revolu-

[68] Véanse al respecto nuestros trabajos: «Langage, société et politique aux origines de la modernité», en *Institutions et représentations du politique. Espagne-France-Italie, XVIIe-XXe siècles*, Patrick Fournier, Jean-Philippe Luis, Luis P. Martin y Natividad Planas, eds., Clermont-Ferrand, Université Blaise-Pascal, 2006, pp. 157-175; y «Política antigua/política moderna. Una perspectiva histórico-conceptual».

[69] Víctor M. Uribe-Urán, ed., *State and Society in Spanish America during the Age of Revolution*, Wilmington, Del., Scholarly Resources, 2001; véase, en particular la conclusión de Eric Van Young «Was There an Age of Revolution in Spanish America?», pp. 219-247. Annick Lempérière, «Reflexiones sobre la terminología política del liberalismo», en Brian Connaughton, Carlos Illanes y Sonia Pérez Toledo (coord.), *Construcción de la legitimidad política en México*, Ciudad de México, El Colegio de Michoacán-UAM-UNAM-El Colegio de México, 1999, pp. 35-56.

[70] François-Xavier Guerra insistió en varios de sus trabajos en la «mutación extremadamente

ción de la que hablamos sería más bien una etapa relativamente dilatada de la historia, de varias décadas de duración, a lo largo de las cuales se van escalonando una serie de deslizamientos semánticos que, al final del proceso, terminarán por conformar un imaginario político profundamente distinto del que estaba vigente en el punto de partida (se verá claramente en el capítulo siguiente). Además, la velocidad de tales solapamientos y mutaciones conceptuales estuvo sujeta a importantes variaciones, dependiendo de los momentos, personas, lugares y circunstancias. La sorprendente trayectoria de tantos hombres en la tormenta revolucionaria, achacable a los cambios institucionales y a la aceleración histórica del momento —a «la turbación de los tiempos», como se decía— prueba que en algunos casos el salto fue realmente espectacular. Moviéndose con presteza del absolutismo al liberalismo, del monarquismo al republicanismo o del lealismo al independentismo, algunos cualificados representantes de las élites eclesiásticas, políticas e intelectuales del momento, como el clérigo y diputado valenciano Joaquín Lorenzo Villanueva,[71] el jurista limeño Manuel Lorenzo de Vidaurre,[72] el político guayaquileño Vicente Rocafuerte,[73] o el canónigo michoacano Ma-

rápida» de los imaginarios en España y en América en esos años, sin dejar de reconocer la pervivencia de muchos elementos del viejo imaginario. Véase, por ejemplo, su trabajo «La desintegración de la Monarquía hispánica: Revolución de Independencia», en Antonio Annino, Luis Castro Leiva y François-Xavier Guerra, dirs., *De los imperios a las naciones: Iberoamérica*, Zaragoza, Ibercaja, 1994, pp. 195-227, especialmente pp. 208*ss*.

[71] El contraste ideológico entre las obras de Joaquín Lorenzo Villanueva *Catecismo del Estado según los principios de la religión* (Madrid, Imprenta Real, 1793) y *Las angélicas fuentes o El tomista en las Cortes* ([Cádiz, 1811], Madrid, Imp. de Álvarez, 1849) es enorme; entre ambas obras media ni más ni menos la distancia que separa una apología del absolutismo en toda regla de una defensa no menos ardiente del liberalismo. No es extraño que *El Rancio* se pregunte con sorna: «¿El escritor de las Angélicas fuentes es algún Arrio [...] o es el mismísimo que escribió el Catecismo de Estado? ¿Las palabras principios de religión, libertad, igualdad, soberanía, &c., que entonces usurpó, han mudado de significado desde entonces acá? ¿No significan ahora lo mismísimo que significaban entonces? ¿No se usa y abusa de ellas ahora, como entonces se usaba y abusaba?» (Fray Francisco Alvarado, *Cartas críticas del Filósofo Rancio* [1811-1813], Madrid, Impr. de E. Aguado, 1824, II, p. 364). Pues bien: parece claro que, para Villanueva, esas palabras *sí* habían mudado profundamente de sentido en apenas dos décadas.

[72] José Antonio Aguilar Rivera, «Dos conceptos de república», en José Antonio Aguilar y Rafael Rojas (coord.): *El republicanismo en Hispanoamérica. Ensayos de historia intelectual y política*, Ciudad de México, FCE-CIDE, 2002, pp. 57-85, especialmente pp. 74*ss*. Guillermo Lohmann Villena, «Manuel Lorenzo de Vidaurre y la Inquisición de Lima. Notas sobre la evolución de las ideas políticas en el virreinato peruano a principios del siglo XIX», *Revista de Estudios Políticos* 52 (1950), pp. 199-216. Del mismo autor, «La biblioteca de Manuel Lorenzo de Vidaurre», *BIRA: Boletín del Instituto Riva-Agüero* 25 (1998), pp. 475-492.

[73] Jaime E. Rodríguez O., *El nacimiento de Hispanoamérica. Vicente Rocafuerte y el hispanoamericanismo, 1808-1832*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, 2007. Rafael Rojas, «Traductores de la libertad: el americanismo de los primeros republicanos», en *Historia de los intelectuales en América Latina*, Carlos Altamirano, dir., *vol. I. La ciudad letrada, de la conquista al modernismo*, ed. Jorge Myers, Buenos Aires, Katz, 2008, pp. 205-226. Georges Lomné, «À l'école de l'esprit du siècle: Vicente Rocafuerte», en Annick Lempérière *et al.*, eds., *L'Amérique Latine et*

nuel de la Bárcena,[74] por citar cuatro ejemplos de personajes representativos que vivieron en carne propia las vicisitudes de una época convulsa como pocas.[75] Ellos y otros como ellos sintieron vértigo ante el abismo que se abrió de repente en sus sociedades, y, confrontados con la evidencia de que el viejo lenguaje no servía para encarar tan inusuales circunstancias, tuvieron que esforzarse, cada cual a su modo, por improvisar un nuevo lenguaje. Es ese lenguaje balbuciente, y desde nuestra perspectiva no siempre coherente, que se aprecia en tantos textos del mundo iberoamericano en aquel momento de perplejidad y de transición.

En todo caso, el gran motor del cambio conceptual fueron los acontecimientos mismos: situaciones tan insólitas como las que se produjeron con la crisis abierta en 1808 con la súbita ausencia del monarca estimularon por fuerza la creatividad político-intelectual de los agentes involucrados. Hubo que justificar medidas excepcionales y hacer frente a estados de cosas que cambiaban rápidamente, y para ello los líderes políticos y religiosos y los intelectuales de la época —a veces unos y otros eran los mismos— tuvieron que echar mano de la retórica y hacer gala de una gran inventiva, proponiendo en ocasiones cursos de acción inusitados, que precisaban de una enorme capacidad de persuasión. Y fueron esas necesidades de urgente legitimación las que espolearon la creatividad ideológico-política.

Así pues, desde que la crisis dinástica y la intervención francesa subsiguiente abrieron ante los súbditos de las dos monarquías ibéricas un futuro incierto, se puso en acción a pleno rendimiento el laboratorio conceptual en todo el Atlántico iberoamericano. Se trataba de forjar herramientas intelectuales para una ingeniería política que iba proponiendo distintas soluciones institucionales, más o menos provisionales (juntas locales, cabildos abiertos, soberanía de los pueblos, Junta Central, Regencia, Cortes y congresos, monarquías constitucionales, repúblicas...), para poner coto al caos político derivado de la acefalía. Durante más de dos décadas, la inestabilidad crónica provocada por esa incertidumbre radical —en medio de un ambiente bélico

les modèles européens, París, L'Harmattan, 1998, pp. 197-240. Víctor Peralta Ruiz, «Ilustración y lenguaje político en la crisis del Mundo Hispánico», *Nuevo Mundo/Mundos Nuevos*, núm. 7 (2007): <http://nuevomundo.revues.org/document3517.html>. José Antonio Aguilar Rivera, «Vicente Rocafuerte y la invención de la república hispanoamericana, 1821-1823», en José A. Aguilar y Rafael Rojas, coords.: *El republicanismo en Hispanoamérica*, pp. 351-387.

[74] Alfredo Ávila, «El cristiano constitucional. Libertad, derecho y naturaleza en la retórica de Manuel de la Bárcena», *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, núm. 25 (2003), pp. 5-41.

[75] En varios lugares me he referido a las trayectorias a veces sorprendentes de esta clase de «personajes atlánticos». Véase, por ejemplo, mi trabajo «Liberales sin fronteras. Cádiz y el primer constitucionalismo hispánico», en *Cadice e oltre: Costituzione, Nazione e Libertà*, Fernando García Sanz *et al.*, eds., Roma, Istituto per la Storia del Risorgimento Italiano-Escuela Española de Historia y Arqueología (CSIC), 2015, pp. 465-490.

en muchos territorios— dejó un amplio espacio al experimentalismo político y constitucional.

Del mismo modo que el extraordinario éxito de Sieyès en la primera etapa de la Revolución francesa se habría cifrado en su habilidad inusitada para inventar un discurso revolucionario, un lenguaje nuevo que acertaba a sintetizar elementos del discurso fisiocrático de la razón con otros procedentes del discurso rousseauniano de la voluntad política,[76] el mérito de los Martínez Marina, Roscio, Hidalgo, Villanueva, Bolívar, Moreno, Funes, Rocafuerte, Argüelles y un puñado de publicistas españoles e hispanoamericanos en el umbral del mundo contemporáneo habría consistido en articular una amalgama conceptual, un lenguaje mixto de republicanismo antiguo, escolástica, derecho de gentes, pensamiento ilustrado, liberalismo naciente, constitucionalismo historicista y contractualismo moderno —o más bien un abanico de lenguajes—, cuya eficacia se puso a prueba en el momento de la formación de juntas y, más allá, durante el tiempo que transcurre entre las primeras insurrecciones y los procesos constituyentes de las nuevas repúblicas. Muchas veces se les ha reprochado el recurso a un vocabulario confuso y vacilante, propio de una época bisagra. Mas si el núcleo duro de la política es encontrar en cada momento los conceptos y las palabras idóneas para comprender, describir, legitimar o transformar el *statu quo*, debe reconocerse el esfuerzo de algunos escritores, clérigos, diputados y publicistas del momento por componer ese lenguaje anfibio apropiado para una situación, en la que, partiendo de una cultura católica, se trataba de dar entrada a los principios fundadores de una nueva política: sociedad civil, libertad, constitución, reforma, representación, igualdad, ciudadanía, soberanía nacional... La utilización a fondo de muchas categorías y recursos provenientes de la escuela teológico-jurídica de Salamanca y de Coímbra daría paso así a la atribución de nuevos significados a viejos términos de origen medieval, y al engarce de estos conceptos en un discurso normativo tendente a instaurar un nuevo sistema sociopolítico. Claro está que esa difícil tentativa de ensamblaje/deslizamiento entre dos culturas —digamos, para simplificar, entre el Evangelio y la Enciclopedia, Suárez y Montesquieu, Mariana y Mably, Vitoria y Grocio, Rousseau y Tomás de Aquino— no siempre se vio coronada por el éxito. Además, entre los coetáneos hubo muchos que no se conformaron con esa amalgama ideológica y denunciaron como una impostura el intento de verter el vino nuevo de los conceptos revolucionarios en los odres viejos del léxico y la cultura tradicional (tampoco faltaron protestas de aquellos que, en sentido inverso, no se conformaban con lo que entendían como una simple operación de maquillaje ideológico y reclamaban cambios más radicales).

A la larga, sin embargo, el nuevo imaginario fue calando poco a poco en la sociedad. Metabolizado por sectores cada vez más amplios de la población, el universo simbólico «moderno» fue cambiando gradualmente la cultura política de la región. Fue así como la comprensión del mundo político se transformó radicalmente en algunas décadas, aunque de ese cambio resultase —como sucede casi siempre— una mezcla heterogénea y variable según los espacios y los tiempos de elementos viejos y nuevos, «antiguos» y «modernos», por utilizar la distinción al uso.

Vistas las cosas en perspectiva histórica, a dos siglos de distancia de aquellos acontecimientos capitales, diríamos que la crisis de 1808 desencadenó en todo el mundo iberoamericano una multitud de experiencias, muchas veces erráticas y contradictorias, que desembocaron a medio plazo en la implantación de ese conjunto de prácticas, hábitos políticos e instituciones que solemos agrupar bajo el nombre abstracto de «modernidad».[77] Y, en el triunfo de esa modalidad iberoamericana de modernidad —que, desde luego, no es idéntica a la modernidad angloamericana o francesa, como tampoco estas lo son entre sí— conviene destacar el papel del lenguaje, que sufrió hondas transformaciones al hilo de esas experiencias y contribuyó en gran medida a hacerlas posibles.

[76] Baker, *Inventing the French Revolution*, p. 28.

[77] Un nombre abstracto que podría aplicarse igualmente a diversos momentos, recursos, movimientos, acontecimientos y procesos que afectaron a la región desde el siglo XVI hasta el siglo XXI. Miller y Hart, eds., *When Was Latin America Modern?*

VIII. CONCEPTOS Y MITOS

> Revolucionar la lengua es la más honda revolución que puede hacerse: sin ella, la revolución de las ideas no es más que aparente.
>
> Miguel de Unamuno, *La reforma del castellano* (1901)

> ... los hombres necesitan siempre un ídolo, al cual sacrifiquen su reposo, sus bienes y hasta su propia sangre.
>
> Antonio de Capmany, *Centinela contra franceses* (1808)

> La energía de este sentimiento [el entusiasmo revolucionario] sostiene las revoluciones, y hace que sean tan fecundas en acciones ilustres. [...] Haciéndose universal, el triunfo es infalible. Entonces es cuando de todas las clases brotan genios sublimes, cuando salen del seno de la oscuridad hombres eminentes.
>
> Camilo Henríquez, «Del entusiasmo revolucionario», *Aurora de Chile*, 10 de septiembre de 1812

Puesto que la política moderna es una actividad simbólicamente mediada y volcada hacia el público, su ejercicio cotidiano resulta difícilmente concebible sin el recurso permanente por parte de los actores a una serie de nociones abstractas vinculantes que estructuran su acción, la dotan de sentido y sirven de fulcro a las instituciones. Si tales nociones han alcanzado un cierto grado de solidez y reconocimiento social, normalmente hablamos de conceptos, mientras que si el saber que transmiten acerca de los objetos políticos es todavía tentativo y no ha superado el estadio de lo intuitivo y analógico, estas nociones más bien suelen calificarse de metáforas.

El marco metafórico y categorial que sostiene y da sentido a la vida política está sujeto constantemente a procesos de erosión, deslizamiento y renovación. Las modificaciones que van resultando de estos procesos, sin embargo, generalmente solo pueden ser observadas desde una visión retrospectiva, mediante el examen atento de una gran cantidad de fuentes. Y, como es natural, tales cambios no se producen siempre a la misma velocidad. Hay épocas extraordinariamente fértiles en este tipo de transformaciones, en las que

se hunden viejas formas de ver el mundo y su lugar es ocupado por conceptualizaciones e imaginarios alternativos con relativa rapidez, mientras que otros periodos se caracterizan por una gran estabilidad semántica. Ni que decir tiene que las revoluciones políticas se sitúan inequívocamente en el primer grupo. En tales momentos fundacionales, caracterizados por la fluidez y la incertidumbre y muy dados a la forja de mitos, proliferan los cambios conceptuales y abundan las metáforas.

En este capítulo y en el siguiente esbozaré un panorama impresionista de los cambios histórico-semánticos que tuvieron lugar durante las revoluciones hispánicas. Organizaré mi exposición en tres partes de desigual extensión, a saber: conceptos, metáforas y mitos. Sobrevolaré primero brevemente las transformaciones de algunos conceptos fundamentales que han sido objeto de estudio en Iberconceptos y, por tanto, cuentan ya con un volumen considerable de publicaciones, empezando por el DPSMI. Pasaré luego, al final de este capítulo, a examinar algunos mitos surgidos al calor de las revoluciones, y reservaré el capítulo siguiente a las metáforas, un tema que ha sido raramente objeto de estudio y, en consecuencia, merece un examen más extenso.

Nuevos significados, nuevos valores

En la medida en que nos referimos a fenómenos sociales sutiles y complejos, que se exteriorizan a través de procesos de comunicación política, los cambios conceptuales —generalmente más por deslizamiento que por bruscas oscilaciones de sentido— solo pueden ser detectados por el historiador a partir del análisis de un gran volumen de fuentes distribuidas a lo largo de un espacio cronológico de cierta extensión. Casi imperceptibles en periodos más cortos, en el largo plazo es posible reconocer tales cambios acumulados: pequeñas alteraciones en el uso pueden desarrollar poco a poco —a causa de la falta de ajuste entre las nuevas acciones y experiencias y los recursos intelectuales disponibles, y también bajo la presión de aquellos participantes en el debate que denuncian incoherencias y contradicciones, abriendo así fisuras y dislocamientos en el cuadro conceptual recibido— importantes mutaciones en los significados socialmente más aceptados.[1] Significados que, lejos

[1] Sewell, *Logics of History: Social Theory and Social Transformation*. Elías Palti, *La invención de una legitimidad. Razón y retórica en el pensamiento mexicano del siglo XIX. Un estudio sobre las formas del discurso político*, Ciudad de México, FCE, 2005, pp. 476 y 478; ídem, *El tiempo de la política*. James Farr, «Conceptual Change and Constitutional Innovation», en Terence Ball y J. G. A. Pocock, eds., *Conceptual Change and the Constitution*, Lawrence, Kansas, University Press of Kansas, 1988, pp. 13-34; Terence Ball, James Farr y Russell L. Hanson, eds., *Political Innovation and Conceptual Change*, Cambridge, CUP, 1989; Kari Palonen, «Rhetorical and Temporal Perspectives on Conceptual Change», *Finish Yearbook of Political Thought, vol. 3*, 1999, pp. 41-59; Quentin Skinner, *Visions of Politics, vol. 1. Regarding Method*, especialmente «Retrospect:

de considerarse unívocos, deben verse como resultantes dominantes —siempre provisionales y contingentes— de la interferencia de una miríada de usos fluctuantes de ciertas palabras en la arena social y política por parte de los actores/hablantes.

Así, para apreciar en su justa medida los grandes cambios semánticos que afectaron a las sociedades iberoamericanas entre las últimas décadas del siglo XVIII y mediados de la centuria siguiente, es preciso cotejar los usos discursivos de un puñado de palabras clave en ambas orillas del Atlántico antes de las reformas ilustradas con los usos dominantes de esos mismos términos en la época de consolidación de las nuevas repúblicas y de las monarquías constitucionales ibéricas.

Abundan las evidencias de que en esas décadas cruciales —especialmente en los años de guerras y revoluciones que van desde la crisis de 1808 hasta mediados de la década de 1830— se produjo en el Atlántico hispano-luso una profunda renovación en la constelación de conceptos que vertebraba las instituciones, creencias y prácticas políticas (difícilmente podría ser de otra manera, habida cuenta de que los imperios ibéricos en América fueron demolidos en apenas tres lustros, de 1810 a 1825). No nos referimos, por supuesto, a conceptos aislados, sino a grandes redes discursivas que fueron desarticuladas para dar paso a reconfiguraciones alternativas, a menudo sirviéndose del mismo vocabulario. Una época tan conflictiva como aquella, de desbordamiento de las pasiones y de fuerte polarización política, complica extraordinariamente la tarea del lexicógrafo que aspirase a sintetizar en un diccionario la gama de significados *compartidos* por los hablantes. De hecho, tampoco la filología pudo mantenerse ajena a la «guerra de palabras», tornándose en ocasiones una actividad fuertemente politizada; nació así un tipo especial de repertorios léxicos ideologizados —los llamados diccionarios satíricos o burlescos— que batallaron duramente entre sí (sobre estos nuevos géneros véase el capítulo VII, pp. 241-246). Con todo, más allá de los usos retóricos particulares de individuos o grupos antagónicos y de la extremada «subjetividad semántica» propia del momento, en medio de esos procesos de dislocamiento y reconstrucción de los sentidos, el observador actual puede discernir con relativa claridad algunos de los cambios léxico-semánticos socialmente más difundidos.

A este respecto, puede resultar instructivo confrontar los usos típicos de una veintena de términos clave en la primera mitad del siglo XVIII con los significados emergentes de esos mismos términos político-sociales un siglo después. En la tabla 1 trato de presentar esquemáticamente los resultados de este ejercicio de comparación. Para evitar malentendidos y que nadie se llame a engaño, se hace necesario, sin embargo, formular previamente algunos *caveats*.

El lector debe saber que, como toda representación esquemática, el contenido de esta tabla es claramente reduccionista. Si pese a todo me ha parecido conveniente incluirla, es únicamente a efectos didácticos. Se trata de captar de un golpe de vista los cambios semánticos decisivos que tuvieron lugar en aquel periodo que hemos llamado la *Sattelzeit* ibérica. Para empezar, varios de los términos incluidos en esta tabla se usaban con diversas acepciones, de las cuales aquí he retenido solo aquellas que me han parecido más significativas, tanto en el momento inicial como al final del periodo considerado. Además, he tratado de presentar, quintaesenciado, el significado —o la gama de significados— dominantes de cada palabra seleccionada, a manera de definiciones lexicográficas (aunque he renunciado a trasladar entradas de diccionarios, pues los sentidos nuevos generalmente solo llegan a registrarse en los diccionarios con mucho retraso). Las tareas del lexicógrafo histórico, sin embargo, que en algunos aspectos podrían asemejarse a las del historiador conceptual, en este punto difieren radicalmente. El historiador de los conceptos asume de entrada que los conceptos históricos, precisamente por serlo, no admiten definiciones apodícticas y, por tanto, su manera de proceder no consiste en elaborar definiciones (aunque aquí hayamos hecho una excepción por mor de realzar la discontinuidad semántica entre los dos momentos). Más bien al contrario: ha de esforzarse en reconstruir y describir los usos —a menudo polémicos, incluso incompatibles entre sí— de ciertas palabras clave en contextos concretos, estableciendo sus relaciones en un plexo de textos, situaciones y argumentos, así como su inserción en diferentes lógicas y recorridos discursivo. Por último, debe quedar claro que los significados que aparecen en la primera columna de la tabla, aunque poco a poco pasaran a ser recesivos (y, en algunos casos se situaran en una especie de «vía muerta» y fueran cayendo en desuso), no se pierden del todo, y de hecho algunos de ellos siguen siendo utilizados, más raramente y con menor vigor, a mediados del siglo XIX (e incluso en algunos casos, hasta nuestros días). Además, al contrastar dos significados alternativos y sucesivos —«viejos» y «nuevos»—, en esta tabla se pierde precisamente lo más valioso de la historia conceptual, que, tal y como nosotros la entendemos, es ciertamente una historia de visiones conflictivas y discontinuidades, pero sobre todo de desviaciones, solapamientos y transiciones.[2]

Una vez hechas estas advertencias, puede ser útil echar un vistazo a la tabla que sigue. Mas, teniendo en cuenta que la mayoría de los términos incluidos en ella cuentan con entradas propias en los dos tomos del *DPSMI*, el lector interesado en profundizar en cualquiera de ellos haría bien en consultar nuestro *Diccionario*, donde podrá documentarse ampliamente sobre los múltiples usos, las complejas trayectorias y el espesor semántico de unos conceptos que aquí aparecen aplanados y estilizados casi hasta la caricatura.

Studying Rhetoric and Conceptual Change», pp. 175-187; Pierre Rosanvallon, *Pour une histoire conceptuelle du politique*, París, Seuil, 2003.

[2] Butterfield, *The Whig Interpretation of History*, p. 47.

TABLA 1: *Transformaciones conceptuales*

	ca. 1750	*ca. 1850*
ciudadano	vecino de una ciudad	miembro de un Estado constitucional
constitución	reglamento de una corporación; forma de gobierno; leyes fundamentales	código político, norma suprema de un Estado
democracia	antiguo gobierno popular, indeseable y anárquico	moderno gobierno representativo; tendencia al igualitarismo social
economía	buena administración de las rentas y bienes de una familia	ciencia que trata de la producción y distribución de la riqueza en una sociedad (economía política)
estado(s)	orden, clase, estamento; país o dominio de un rey o república	cuerpo político de una nación
historia(s)	narración de sucesos memorables, particulares y repetibles, a manera de ejemplos morales	devenir, conjunto de la experiencia humana en el tiempo; ciencia que estudia los sucesos del pasado
independencia	no dependencia, aislamiento, desvinculación, insociabilidad	no subordinación de una nación o sociedad a otra; creación de un nuevo Estado al separarse una colonia de su antigua metrópoli
individuo	unidad particular de una especie o corporación	sujeto racional dotado de ciertos derechos y garantías personales
liberal	generoso, magnánimo	partidario de las libertades políticas y del gobierno representativo
liberalismo	—	ideología y partido que agrupa a los defensores del sistema liberal
libertad	libre albedrío; no sujeción; privilegio, exención, prerrogativa	disfrute de una serie de derechos y garantías bajo una ley común
nación	acto de nacer; grupo humano con un origen o una lengua común; habitantes de una provincia o reino	colectividad de ciudadanos de un Estado, con una historia común, sujeto de atribución de la soberanía; Estado, cuerpo político y territorio sujetos de derecho internacional

TABLA 1: *Transformaciones conceptuales (conclusión)*

	ca. 1750	*ca. 1850*
opinión pública	fama o reputación	apoyo, guía y/o freno de los gobiernos
patria	lugar o país de nacimiento	Estado libre, dotado de constitución, del que se es ciudadano
política	buen gobierno de una ciudad o república (policía)	arte de gobernar y dar leyes y reglamentos a un Estado; actividades relacionadas con el gobierno
progreso	marcha, avance, sucesión de movimientos	perfeccionamiento de la civilización y mejora de las instituciones políticas y sociales en el tiempo
representación	derecho a actuar jurídicamente en el lugar de otra persona (derecho privado); súplica o petición dirigida al príncipe o superior	conjunto de delegados elegidos por medio de los cuales la nación concurre a la formación de las leyes (gobierno representativo)
república	gobierno del «público»; lo común; Estado, ciudad o pueblo	sistema de gobierno opuesto a la monarquía
republicano	hombre de bien, celoso del bien común; cargo municipal	partidario de la república, revolucionario
revolución	movimiento de un astro en su órbita; alboroto, sedición	transformación política profunda y generalmente violenta en un Estado
sociedad	pequeña reunión o compañía de otras personas; junta de un grupo de sujetos con algún propósito (científico, económico, etc.)	colectividad formada por numerosos individuos que interactúan, intercambian bienes y servicios y están vinculados entre sí por lazos jurídicos y políticos (pueblo, nación)

Dicho esto, basta un vistazo a la tabla 1 para darse cuenta de la amplitud y la profundidad de las transformaciones acaecidas. Si comparamos los usos habituales de esos ítems conceptuales en la primera mitad del siglo XVIII y cien años después, la evidencia se impone. A lo largo de ese periodo se produjeron una serie de procesos metasémicos interconectados que, en conjunto, supusieron un cambio sustancial en los vocabularios que daban sentido a

las prácticas e instituciones políticas en el mundo hispano. Por *individuo* se entendía en 1750 usualmente una unidad particular de una especie o corpo- ración, mientras que en 1850 había pasado a significar más bien un sujeto racional dotado de ciertos derechos y garantías personales. Un *republicano* —o *repúblico*, como también se decía— era en 1750 un «amigo del bien pú- blico»; cien años después era más bien un revolucionario, que propugnaba la abolición de la monarquía.[3] A mediados del siglo XVIII solía adjetivarse de li- beral a quien era generoso y magnánimo; en el XIX un *liberal* era aquel que era partidario de las libertades políticas y del gobierno representativo. Y así sucesivamente.

A mi juicio, pues, está fuera de dudas que en ese lapso temporal se había producido una revolución conceptual (*vide supra*, capítulo VII, pp. 246-251. El hecho no tiene nada de sorprendente. Como vio Coseriu, «las revoluciones sociales y políticas implican a menudo profundas revoluciones lingüísticas, por lo menos en lo que concierne al vocabulario». Unamuno, por su parte, escribió hace más de cien años que «revolucionar la lengua es la más honda revolución que puede hacerse: sin ella, la revolución de las ideas no es más que aparente».[4] No se olvide que, como insistió Koselleck, los conceptos, en política, son a la vez índices y factores de los cambios sociales y políticos. Y eso es lo que sucedió también en las revoluciones hispánicas: las transfor- maciones semánticas, por un lado, son un reflejo de los cambios políticos e institucionales que tuvieron lugar en esos años y, por otro, contribuyeron a realizar tales cambios.[5]

Una revolución conceptual, tal como aquí la entendemos, si bien supone una profunda renovación de muchos significados básicos (y, lo que es más importante, de los lenguajes y discursos de que se nutren), no implica una total ruptura (el ciudadano, por ejemplo, siguió siendo en muchos casos fun-

[3] Puesto que, a esas alturas, la forma de gobierno monárquica, abolida en la totalidad de países hispanoamericanos, dominaba ampliamente en Europa, la voz *republicano* tenía en Es- paña connotaciones mucho más radicales que en el hemisferio occidental (lo mismo sucedía en Portugal: véase Rui Ramos, «República-Portugal», *DPSMI-I*, p. 1366).

[4] Eugenio Coseriu, *Introducción a la lingüística*, Madrid, Gredos, 1986, p. 72. Miguel de Una- muno, *OC*, ed. de M. García Blanco, Madrid, Escelicer, 1966, p. 1003. John Howe, *Language and Political Meaning in Revolutionary America*, Amherst/Boston, University of Massachusetts Press, 2004. Jacques Guilhaumou, *La langue politique et la Révolution française*, París, Meridiens/ Klincsieck, 1989; del mismo, «La langue politique et la Révolution française», en *Langage & So- ciété*, núm. 113 (2005), pp. 63-92; Brigitte Schlieben-Lange, *Idéologie. Révolution et uniformité de la langue*, Lieja, Mardaga, 1996; Rosenfeld, *A Revolution in Language*; Jonathan C. D. Clark, *The Language of Liberty 1660-1832. Political Discourse and Social Dynamics in the Anglo-Ameri- can World*, Cambridge, CUP, 1994.

[5] Guillermo Zermeño, «Historia, experiencia y modernidad en Iberoamérica, 1750-1850», en *DPSMI-I*, pp. 551-579. Valdei Lopes de Araujo, «História dos conceitos: problemas e desafios para una relectura da modernidade ibérica», y João Paulo Garrido Pimenta, «História dos conceitos e história comparada: elementos para um debate», ambos en *Almanack Brasiliense*, núm. 7 (2008), pp. 47-55 y pp. 56-60, respectivamente.

damentalmente vecino), ni tampoco la sustitución de un sistema de significa- dos, en bloque, por otro completamente distinto. Mucho menos, una direc- ción necesaria de dichos cambios, según una visión teleológica que excluye de antemano lo aleatorio y establece el paso de la política antigua a la políti- ca moderna como un camino obligado en el que se supera una etapa para ingresar en un mundo nuevo, en el que todos los vestigios del *antiguo régi- men* habrían sido barridos. De hecho, un examen histórico detenido permite observar no pocas continuidades, solapamientos e hibridaciones entre viejos y nuevos sentidos. Además, en la mayoría de los casos, las viejas acepciones no se perdieron; simplemente fueron eclipsadas por otras nuevas.

Vale la pena notar que la dirección habitual de esos cambios semánticos fue en muchos casos hacia el ensanchamiento del rango de aplicación de la palabra en cuestión. En efecto, la mayoría de estas nociones adquirieron un sentido más abstracto y abarcador con respecto a los significados previos, generalmente más restringidos. Términos como ciudadano, constitución, economía, Estado, individuo, patria, política, representación, república o so- ciedad pasaron de referirse principalmente al ámbito local —o bien a alguna familia, persona, clase, círculo o corporación— a hacerlo a la sociedad o a la nación entera (*vide supra*, capítulo V, pp. 172-177). Aparentemente se estaba produciendo un ensanchamiento del horizonte de las preocupaciones socia- les y políticas, más allá de los niveles doméstico y local, como evidencia por otra parte la extraordinaria expansión del uso del sustantivo *sociedad* y del adjetivo *social*.[6] La sociedad fue de hecho uno de los grandes conceptos alumbrados durante la *Sattelzeit*, un concepto que servirá no solo para res- paldar la nueva política, o la nueva literatura, sino también para legitimar la expansión de una administración pública tutelar concebida como «el gobier- no de la sociedad».[7] También en el concepto de historia se observa, en otro sentido, una dilatación del campo abarcado por el término. Aunque también en el periodo anterior había, por supuesto, historias *generales* referidas a te- rritorios extensos y monarquías (incluso a comienzos del siglo XVII Antonio

[6] Para el caso francés: Daniel Gordon, *Citizens without Sovereignty. Equality and Sociability in French Thought, 1670-1789*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1994; Keith M. Baker, «Enlightenment and the Institution of Society: Notes for a Conceptual History», en Willem Melching y Wyger Velema, eds., *Main Trends in Cultural History*, Ámsterdam/Atlanta, Rodopi, 1992, pp. 95-120; Lynn Hunt, «The World We Have Gained: The Future of the French Revolu- tion», en *The American Historical Review*, vol. 108, núm. 1 (2003), pp. 1-19; David A. Bell, «Na- tion et patrie, société et civilisation. Transformation du vocabulaire social français, 1700-1789», en *L'Invention de la société. Nominalisme politique et science sociale au XVIIIe siècle*, Laurence Kaufmann y Jacques Guilhaumou, eds., París, EHESS, 2003, pp. 99-120; Laurence Kaufmann, «Le Dieu Social. Vers une socio-logie du nominalisme en Révolution», en ibíd., pp. 123-161.

[7] Javier Fernández Sebastián, «Sociedad», en *DPS Esp. XIX*, pp. 658-671; del mismo autor, «Poli- tique et Droit chez les Doctrinaires espagnols», en *Droit et pensée politique*, Aix-en-Provence, Pres- ses Universitaires d'Aix-Marseille, 1998, pp. 231-248. José M. Portillo, «Del gobierno de la monar- quía al gobierno de la sociedad», en *Revista de História das Ideias*, vol. 37 (2019), pp. 167-185.

de Herrera había osado escribir una historia general del mundo), la mayoría de las historias se referían particularmente a algún gran personaje o familia, localidad, reino o provincia. Desde finales del XVIII y comienzos del siglo XIX las publicaciones y escritos históricos trataban cada vez más de historia *nacional* o *universal* —o incluso se hablaba de *la Historia* a secas, que englobaría la totalidad de la experiencia humana en el tiempo[8]—. Todo lo cual, como puede colegirse, tiene mucho que ver con los procesos de ideologización y forja de singulares colectivos estudiados por Reinhart Koselleck.

Por otra parte, aunque es indudable que en la evolución del vocabulario político iberoamericano durante ese periodo se alcanzó un alto grado de internacionalización/uniformización del repertorio básico de vocablos comunes (*euroamericanismos*), como ya sugerimos en un apartado anterior (capítulo V, pp. 177-181) tal movimiento de estandarización léxica parece haber sido compatible con una tendencia de signo opuesto hacia su diferenciación semántica, al insertarse dichos conceptos en marcos político-culturales postimperiales de menor amplitud, hasta llegar a una cierta «nacionalización» de sus significados. De manera que, por ejemplo, los cambios conceptuales recogidos en nuestra tabla, *grosso modo* congruentes con los cambios que paralelamente se producían en otros ámbitos geopolíticos de ambos hemisferios, no son ni mucho menos idénticos en todos los territorios y culturas. Por el contrario, hay buenas razones para sostener que expresiones tales como *opinión pública, opinião pública, opinion publique, public opinion, opinione pubblica* y *öffentliche Meinung* no solo no abrazan el mismo tipo de realidades, valores y prácticas políticas —y, en este sentido, no deberíamos dar por supuesto que todas estas expresiones son estrictamente equivalentes—, sino que tampoco el sintagma *opinión pública* tiene exactamente el mismo contenido en un mismo momento en todos los lugares de habla española, de Madrid a Buenos Aires, y de Santiago de Chile a la Ciudad de

[8] Koselleck, *historia/Historia*. Para el ámbito mexicano e iberoamericano en su conjunto, véase el capítulo «Historia», del *DPSMI-I*, pp. 549-692, en especial el ensayo de Guillermo Zermeño «Historia, experiencia y modernidad en Iberoamérica, 1750-1850», *ibíd.*, pp. 551-579. En el *Diccionario Nacional* de Ramón Joaquín Domínguez (1853), una de las acepciones de la entrada Historia refiere el término a «todos los hechos que recaen en el dominio de la experiencia». Las primeras ocurrencias en español de *la historia* como singular colectivo datan del siglo XVIII (aparecen, por ejemplo, en la obra de Cadalso), pero no será hasta mediados del XIX cuando se generalizan. Algunos ejemplos: Rico, *El Progreso*, 1838, p. 281. Agustín Mendía y Ventura Rodríguez Aguilera, *Europa marcha, o sea Análisis filosófico de la historia del progreso europeo antiguo y moderno, y de la revolución de 1848*, Valencia, Imprenta de D. José Mateu Garín, 1849, pp. 5, 16-17 y *passim*. Patricio de Azcárate, *Veladas sobre la filosofía moderna*, Madrid, Rivadeneyra, 1853, pp. 43 y 318. Del mismo autor, *Exposición histórico-crítica de los sistemas filosóficos modernos y verdaderos principios de la ciencia*, Madrid, Francisco de Paula Mellado, 1861, 3 vols., III, p. 239. Introducción y comentarios de Julián Sanz del Río al libro de Krause, *Ideal de la Humanidad para la vida*, Madrid, Manuel Galiano, 1860, pp. 12-13.

México; ni siquiera es seguro que un mismo autor maneje esa locución en todos sus escritos atribuyéndole idéntico valor.[9]

Un segundo rasgo que me gustaría destacar en esa mutación del cuadro conceptual de la política que se produjo en el tiempo de las revoluciones hispánicas es la espectacular remoción axiológica que llevó aparejada. Fijémonos de nuevo en los conceptos recogidos en la tabla 1. Aunque no faltaron manifestaciones hostiles provenientes de aquellos sectores apegados al universo simbólico tradicional y a los valores del *ancien régime*, la mayoría de los ítems conceptuales se vieron afectados por una sustancial mejora o «ennoblecimiento» valorativo. Este cambio, apenas es preciso decirlo, forma parte de la creciente estima por los principios liberales, democráticos y republicanos que se constata por doquier en una parte significativa de las élites hispanas desde las primeras décadas del siglo XIX.[10]

Coincidiendo con el final de la primera oleada de revoluciones, a mediados de los años treinta, nociones como *ciudadano, constitución, economía, Estado, individuo, libertad, nación, opinión pública, patria, progreso, propiedad, reforma, representación, república* o *sociedad* alcanzaron en el mundo ibérico un predicamento casi inimaginable cien años atrás. Esas y otras palabras clave del nuevo orden fueron promocionadas a lugares mucho más eminentes en el imaginario político de los que ocupaban con anterioridad. Incluso algunos términos otrora tan apestosos como *democracia*, *independencia* o *revolución* se beneficiaron de actitudes progresivamente más indulgentes hasta terminar aureoladas por un prestigio que hubiera parecido inconcebible pocas décadas antes.

De modo que esa revolución conceptual en el mundo hispánico no afectó únicamente a la dimensión cognitiva de la lengua. Puesto que los conceptos no se limitaban a transmitir información ni fueron entendidos de manera neutra, las transformaciones semánticas alcanzaron de lleno al plano afecti-

[9] Javier Fernández Sebastián, «El imperio de la opinión pública según Álvaro Flórez Estrada», en Joaquín Varela Suanzes-Carpegna, coord., *Álvaro Flórez Estrada (1766-1853). Política, Economía, Sociedad*, Oviedo, Junta General del Principado de Asturias, 2004, pp. 372-378. Sobre el concepto de opinión pública en los espacios iberoamericanos, véase *DPSMI-I*, pp. 979-1113. Un estudioso de la lengua hoy casi olvidado, Ramón Campos, observó a finales del siglo XVIII que en «nuestras palabras [...] debe haber mucha variedad segun los tiempos y naciones. Cada idioma tiene su particular coleccion de diferencias, y su particular sentido en las palabras». Y añadió que, puesto que los sistemas de conocimientos van dejando su huella en las lenguas, cada lengua podría ser vista como «una historia filosófica de los conocimientos» (Ramón Campos, *Sistema de lógica*, Madrid, Ibarra, 1791, pp. 23-24 y 30. Sobre este autor, puede verse Hassler, «Ramón Campos Pérez: un teórico del lenguaje dejado en el olvido»).

[10] Unos pocos términos apenas variaron sus cartas de nobleza, manteniéndose en el mismo rango de aprecio que tenían anteriormente. Así, el adjetivo *liberal*, que desde el punto de vista denotativo pasó por vía de metáfora del campo de los valores y las cualidades morales al campo semántico de las denominaciones partidarias, se convirtió desde 1810 en un sustantivo muy usado en la vida política —sobre todo en la Península— manteniendo en todo momento la valoración eminentemente positiva de la que ya gozaba en su anterior etapa prepolítica.

vo, y sería un error desdeñar los significados emotivos que en muchos casos resultan indisociables de las nuevas denotaciones surgidas y consolidadas durante la era de las revoluciones (*vide supra* capítulo II, pp. 73-76).

Transvaloración

Así pues, junto a los cambios en el nivel puramente intelectivo, conviene examinar brevemente también los aspectos evaluativos que los lingüistas suelen subsumir bajo el concepto de connotación. Se trata, en definitiva, de aquellos procesos semánticos de enaltecimiento o peyorización que se superponen al plano denotativo y suponen cambios en la valoración de la palabra en cuestión. Ambos tipos de cambios —meliorativos o peyorativos— pueden agruparse bajo la etiqueta de *transvaloración* cuando la transformación es tan drástica que convierte lo que antes parecía malo en algo bueno, o viceversa (un asunto que ya abordamos, desde otra perspectiva en el capítulo VII, pp. 222-234). En la lista que acabamos de enumerar hemos visto que los términos en ella contenidos se cargaron en su mayoría de connotaciones positivas. Por el contrario, términos como *despotismo*,[11] *anarquía*,[12] *vasallo*, *privilegio*, *servil*, *absolutismo*, *fanatismo*, *abusos*, *superstición*, *barbarie* o *reacción*, no todos ellos considerados detestables con anterioridad —por ejemplo, *vasallo* era un término perfectamente prestigioso y honorable—, se cargaron de connotaciones negativas (connotaciones que, sobre todo en el hemisferio occidental, alcanzaron incluso a etiquetas/identidades políticas como *monárquico/monarquista* o *realista*).[13]

[11] Si hay un rasgo común que unifica a todas las revoluciones del Atlántico hispano en todos los territorios, agentes y circunstancias esa es sin duda la unánime execración del despotismo en todas sus formas. Hasta el punto de que no es exagerado decir que el rechazo al despotismo, «uno de los *topoi* por excelencia de toda la Ilustración», en su doble faz de «despotismo ministerial» (Godoy) y de «despotismo militar» (Napoleón), fue el *leitmotiv* de la revolución española, y, más tarde, el foco en el que convergieron —la lucha contra «tres siglos de despotismo»— todos los discursos de las revoluciones hispánicas (Carmen García Monerris, «El grito antidespótico de unos "patriotas en guerra"», en Rebeca Viguera Ruiz, ed., *Dos siglos de Historia. Actualidad y debate histórico en torno a la guerra de la Independencia (1808-1814)*, Logroño, Universidad de la Rioja, 2010, pp. 233-256).

[12] En algún caso muy excepcional, los revolucionarios más radicales llegaron a reivindicar el valor de esta palabra. Así, el tribuno de la Sociedad Patriótica Coto Paúl exclamó en un debate en la Junta caraqueña, un año después de su instalación: «¡La anarquía! ¡Esa es la libertad cuando para huir de la tiranía desata el cinto y desanuda la cabellera ondosa! ¡La anarquía! Cuando los dioses de los débiles —la desconfianza y el pavor— la maldicen, yo caigo de rodillas a su presencia. ¡Señores! ¡Que la anarquía, con la antorcha de las furias en la mano, nos guíe!» (Manuel Lucena Giraldo, *Naciones de rebeldes. Las revoluciones de independencia latinoamericanas*, Madrid, Taurus, 2010, pp. 97-98).

[13] En el bando contrarrevolucionario también existió, por supuesto, una serie de términos pestilentes, entre los cuales solo unos pocos —como *fanatismo* o *despotismo*— se encuentran

Es interesante notar cómo algunas voces antaño tan abominadas como *revolución* o *democracia* —tal vez el ejemplo de cambio de color normativo más radical sufrido por un término político a lo largo de los dos últimos siglos[14]— se transformaron en poco tiempo de pavorosos males en codiciados bienes. ¿Cómo fue posible esa drástica «transvaloración de todos los valores» (*Umwertung aller Werte*), por utilizar una vez más la fórmula de Nietzsche? Aunque aquí no es posible descender a los detalles de un proceso tan vasto y complejo, nos detendremos un momento en el primero de los casos mencionados, concretamente en la reconversión del concepto de *revolución*. Este vocablo aludía generalmente en el siglo XVIII, cuando de asuntos históricos o políticos se trataba, a una conmoción, alboroto o motín de cierta importancia, y por tanto su sentido no se alejaba mucho del de sedición, incluso, en su acepción más ominosa, de la guerra civil. Pocos contemporáneos habrían apostado por su rehabilitación.[15]

La crisis de la monarquía, y especialmente la invasión napoleónica, contribuyeron decisivamente a su transmutación y cambio de signo valorativo. Ante una situación tan grave, que removió hasta la raíz la legitimidad de las instituciones, el orden y el desorden parecían intercambiables y relativos, y a los ojos de algunos, la denostada revolución se vio prontamente adornada de un gran prestigio, sobre todo cuando se le adosaban adjetivos tales como *justa*, *feliz*, *santa* y *gloriosa*. Para ello, desde luego, había que empezar por tomar distancias de la carnicería que había sufrido Francia apenas quince años antes: «La revolución española tendrá [...] un carácter totalmente diferente de la revolución francesa».[16]

Fue así como el colmo de los males políticos que se encerraba usualmente en esa palabra pasó a verse como un mal menor, y más tarde como un bien, incluso en ambientes no necesariamente partidarios del constitucionalismo. Uno de los personajes más intrigantes de la época, el conde de Monti-

también en la lista que acabamos de enumerar. He aquí algunos de esos términos: *democratismo*, *republicanismo*, *libertinos*, *ateístas*, *terroristas* o *jacobinos*.

[14] El proceso de rehabilitación de la democracia —término que, todavía a comienzos del siglo XIX remitía a uno de los peores regímenes, oscilante entre el despotismo y la anarquía— es paralelo a su redefinición en términos de «democracia representativa». Véase el vol. 2 del *DPSMI-II*, así como el libro de Joanna Innes y Mark Philp, eds., *Re-Imagining Democracy in the Mediterranean*, Nueva York/Oxford, OUP, 2018.

[15] Sobre el generalizado rechazo al término revolución —y por ende de su derivado, *revolucionario*— en el momento de las independencias, véase nuestro trabajo «Revolucionarios y liberales. Conceptos e identidades políticas en el mundo atlántico», en María Teresa Calderón y Clément Thibaud, coord., *Las revoluciones en el mundo atlántico*, Bogotá, Taurus, 2006, pp. 219-231. Sobre el concepto de revolución en general véase también *DPSMI-II*, vol. 9, y, más recientemente, Wasserman, ed., *El mundo en movimiento. El concepto de revolución en Iberoamérica y el Atlántico Norte (siglos XVII-XIX)*.

[16] *Manifiesto de la Junta Central*, 26 de octubre de 1808, redactado por Quintana, reimpreso y difundido ampliamente en América.

jo, se queja en 1810 del abuso del epíteto *revolucionario*: «lo que hoy más que nunca debía ser un título, se ha hecho un apodo. Una revolución no es un motín: un revolucionario no es un faccioso. En los grandes desórdenes de los Estados son menester las revoluciones: es necesario revolver para ordenar lo que está fuera de orden, y aun es un deber de los pueblos el revolverse contra cualquiera fuerza extraña o doméstica que tiránicamente los intente oprimir. He aquí nuestra revolución; todos estamos obligados a sostenerla; todos somos revolucionarios».[17] Y poco después, el diputado quiteño Mejía Lequerica reivindicaba asimismo ante las Cortes la nobleza de la palabra *revolución* —junto a otros vocablos como *filosofía*, *libertad* o *independencia*—, en un sentido bastante diferente del de Montijo, reconociendo que algunos «las mira[ba]n como aves de mal agüero», mientras que él, como liberal, lamentaba «que no haya en España revolución».[18]

Lo cierto es que la revolución española estaba ya en marcha, y los testimonios de Montijo y Mejía prueban que la propia noción había experimentado una importante reevaluación. Esta inflexión tuvo consecuencias inmediatas en todo el mundo hispánico. Isidro Vanegas ha mostrado que los usos del vocablo revolución en Nueva Granada experimentaron un vuelco decisivo desde las décadas que precedieron a la crisis monárquica, cuando la revolución era usualmente considerada un «delirio criminal», al momento crucial en que, con la difusión de la propaganda patriótica que llegaba de la Península, esta palabra empezó a ser reevaluada en sentido positivo como una «feliz catástrofe» —una conmoción forzada, pero venturosa; funesta y gloriosa a la vez—. Apenas dos años después del estallido de la crisis en la Península, cuando el ideal de regeneración de la monarquía se extienda al Nuevo Mundo y se radicalice, la «revolución española» cederá el testigo a sucesivos focos revolucionarios —de Charcas a Quito y Nueva España, de Caracas al Río de la Plata— cuya asociación común con la emergente noción de independencia quedará muy pronto consagrada por la historiografía fundacional de las nuevas naciones.[19]

[17] *Manifiesto de lo que no ha hecho el Conde de Montijo, escrito para desengaño o confusión de los que de buena o mala fe le dicen autor de sediciones que no ha hecho, ni podido hacer* [22 de septiembre de 1810], Cádiz, Impr. de Manuel Santiago de Quintana, 1810, cit. en García Godoy, *El léxico del primer constitucionalismo español y mejicano, 1810-1815*, pp. 47 y 58.

[18] *DSC*, 20 de diciembre de 1810. No era esa la opinión del presidente de las Cortes, Agustín de Argüelles, quien entendía que «España, a despecho suyo, ha[bía] entrado ya en el turno de la revolución», entendida como esa «alteración inexorable, consecuencia necesaria de la que va corriendo por toda Europa, anunciada por las luces [...] del siglo pasado» (*DSC*, 26 de abril de 1811).

[19] Historiografía que, en el caso de los colombianos-neogranadinos, tiene en las obras de José María Salazar y, sobre todo, de José Manuel Restrepo, algunos de sus primeros y más conocidos exponentes: Isidro Vanegas, «Revolución: la palabra, el acontecimiento, el hito fundador (Nueva Granada, 1780-1839)», en *Bulletin de l'Institut français d'*études andines, 39/1 (2010), pp. 85-104; ídem, ed., *Revolución Neogranadina: la feliz catástrofe. El siglo diecinueve colombiano*, Bogotá, Ediciones Plural, 2017. Alexander Chaparro Silva, «El (feliz) pecado de la revolución.

Paralelamente, términos como *independencia*, *libertad*, *patriota* o *insurgente* estaban atravesando procesos de redefinición y redescripción retórica no menos acelerados y profundos, que harán del periodo revolucionario el momento culminante de ese gran viraje conceptual. Así, todo parece indicar que las voces *independencia*[20] y *patriota* —entendida esta última como denominación partidaria— fueron prestigiadas primero en la Península para difundirse luego en América, cargadas de connotaciones positivas que no poseían antes de la crisis de 1808. Incluso ciertas designaciones claramente denigratorias, como *rebeldes* o *insurgentes*, fueron rescatadas por los revolucionarios y vueltas contra sus enemigos como apelativos perfectamente honorables.[21] La reconversión de lo que empezó como discordia civil en «guerra (inter)nacional», como consecuencia de las declaraciones de independencia y de la progresiva regimentación de las fuerzas rebeldes, hizo que lo que al principio era visto desde el punto de vista jurídico y penal como un delito «interno», un crimen de lesa majestad, felonía o asonada, fuera luego redefinido como una verdadera guerra entre dos naciones diferentes, esto es, como una cuestión concerniente al «derecho de las gentes y las leyes de la guerra establecida entre las naciones». De modo que, como refiere el criollo realista Andrés Level de Goda, los «insurgentes» empezaron a gloriarse de ser designados por esa palabra «porque la fuerza la elevó a honrosa», y, de amotinados, traidores o sublevados, se transmutaron así en «soldados» beligerantes y «enemigos» exteriores.[22]

El concepto de revolución en la Tierra Firme», en Wasserman, ed., *El mundo en movimiento*, pp. 219-243. Para la evolución del vocabulario relacionado con la revolución en el caso brasileño, véase el trabajo de João Paulo G. Pimenta, *Brasil y las independencias de Hispanoamérica*, Castellón de la Plana, Universitat Jaume I, 2007, pp. 51*ss*. Y en general para el mundo iberoamericano: *DPSMI-II*, vol. 9.

[20] La noción de independencia, tan denigrada en el siglo XVIII por autores como Feijoo, y todos aquellos que se oponían a los llamados «filósofos libertinos», se redimió rápidamente en el lenguaje político al transformarse, de la mano de los patriotas peninsulares que luchaban contra el dominio napoleónico, en un valor sublime como la «independencia nacional», que debía ser preservada a toda costa de los designios imperiales de Bonaparte. Para un panorama histórico de la evolución de esta noción véase Javier Fernández Sebastián, «La independencia de España y otras independencias. La transformación radical de un concepto en la crisis del mundo hispano», en Alfredo Ávila, Érika Pani y Jordana Dym, eds., *Las declaraciones de independencia. Los textos fundamentales de las independencias americanas*, Ciudad de México, El Colegio de México-UNAM, 2013, pp. 41-79; así como el *DPSMI-II*, vol. 4.

[21] Según el padre Servando Teresa de Mier, «todo americano es insurgente, porque insurgente no quiere decir sino hombre que conoce sus derechos, aborrece la esclavitud y ama la libertad de su patria» (*Escritos inéditos*, Ciudad de México, INHERM, 1985, p. 219). También en las Antillas hispanas y en América del Sur, revolucionarios como Antonio Nariño usaron el apelativo *insurgente* en sentido positivo; en *La Bagatela* (Bogotá, 19 de septiembre de 1811) escribe con orgullo «somos insurgentes, rebeldes, traidores» (véase asimismo, algunos años después, el prospecto del periódico *El Insurgente*, 5 de agosto de 1822); en 1824, el cubano Félix Varela redefine insurgente como «hombre amante de su patria y enemigo de sus opresores».

[22] «Representación del procurador Andrés Level de Goda al rey Fernando VII, 5 de diciembre

Algunos años más tarde podrá verse que el triunfo de las revoluciones en el mundo hispánico convertiría esa gran «transvaloración de todos los valores» en un cambio de enorme trascendencia en el terreno de las identidades y roles sociales. La transvaloración dio paso a una suerte de «transustanciación» social: el poeta neogranadino José María Salazar canta a la aurora de la libertad en América que hizo que «nuestro pueblo [se viera en un instante] convertido de esclavo en señor»;[23] décadas más tarde, el venezolano Jesús María Espíndola elogiaba la transformación radical propiciada por la independencia, afirmando que en ese tiempo «el esclavo se hizo héroe, el siervo ciudadano, soldado el niño adolescente...».[24]

Estos y otros muchos casos que podríamos traer a colación muestran cómo en una época convulsa, de grandes enfrentamientos y pasiones desatadas, en una época en la que estaban en juego las instituciones básicas, incluyendo las costumbres y los modos de vida —y a veces la vida misma— de millones de seres humanos a ambos lados del Atlántico hispano, el lenguaje se tornó extraordinariamente conflictivo y maleable.[25] En muy poco tiempo, ciertos conceptos y categorías políticas se cargaron de un valor supremo a los ojos de un sector de la población, mientras que eran rechazados con la mayor energía por otro sector de la opinión —que, a su vez, abrazó otras nociones consideradas por ellos sacrosantas con no menos entusiasmo que sus adversarios—. Además, aunque el énfasis sobre unos u otros términos variaba según la orientación ideológica de cada cual, en no pocas ocasiones se trataba del mismo vocabulario, diversamente interpretado. Precisamente la importancia crucial que cobraron algunos conceptos, convertidos en fundamentales, estriba en las disputas sobre su significado.[26]

de 1819», en *Memorias de Andrés Level de Goda a sus hijos*, en *Boletín de la Academia Nacional de Historia* (Caracas), núm. 21, 1938, p. 199, cit. y comentado en Clément Thibaud, *Repúblicas en armas. Los ejércitos bolivarianos en la guerra de Independencia en Colombia y Venezuela*, Bogotá, Planeta, 2003, pp. 398-400, así como las reflexiones del mismo autor en «Ejércitos, guerra y la construcción de la soberanía: el caso grancolombiano», en Carmen Mc Evoy y Ana María Stuven, eds., *La República Peregrina: Hombres de armas y letras en América del Sur, 1800-1884*, Lima, IFEA-IEP, 2007, pp. 171-191; véase también Tomás Stráka, *La voz de los vencidos. Ideas del partido realista de Caracas, 1810-1821*, Caracas, Bid & Co. editor, 2007, pp. 279-280.

[23] «Canción nacional» [1815], *Correo de la Ciudad de Bogotá*, 5 de septiembre de 1822, cit. Georges Lomné, «El «espejo roto» de la Colombia bolivariana (1820-1850)», en *Inventando la nación. Iberoamérica, siglo XIX*, Antonio Annino y François-Xavier Guerra, coords., Ciudad de México, FCE, 2003, p. 488.

[24] *Discurso de orden* [...] *en la plaza «Gómez» de La Asunción*, 1883, pp. 2-3, cit. Nikita Harwich Vallenilla, «La historia patria», en *Inventando la nación*, p. 543.

[25] Tanto en la Revolución norteamericana como en la francesa encontramos muchas situaciones similares. Clark, *The Language of Liberty*, p. 113. Janice Potter, *The Liberty We Seek: Loyalist Ideology in Colonial New York and Massachusetts*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1983, p. 121. Howe, *Language and Political Meaning in Revolutionary America*, p. 40. Rolf E. Reichardt, *La Revolución francesa y la cultura democrática. La sangre de la libertad*, Madrid, Siglo XXI, 2002, pp. 228-232.

[26] Ball, Farr y Hanson, eds., *Political Innovation and Conceptual Change*, p. 1. Melvin Richter,

La fuerte impronta valorativa de aquella política de excepción ha quedado registrada en los discursos de la época. Los juicios de valor sobre el lenguaje utilizado por tirios y troyanos, los esfuerzos por cambiar el significado de las palabras y el color moral de las cosas a ellas asociadas estuvieron entonces como nunca a la orden del día. Esa dimensión emocional de la política, y en especial su proyección sobre el lenguaje, se hace patente en infinidad de textos. En ellos se leen entre líneas las vehementes *pasiones* —que van del odio a la abnegación— que las inspiraron, pero también la creatividad de sus autores, su voluntad de redefinición de muchos términos (esto es, la calificación o recalificación moral de las instituciones o comportamientos aludidos) y, en fin, la imaginación retórica desplegada al servicio de designios mutuamente incompatibles. Todo ello pone de manifiesto, una vez más, la relevancia de las palabras en la batalla política, un terreno bien abonado para el conflicto donde frecuentemente lo normativo hunde sus raíces en lo afectivo, y la distinción entre ideas y emociones no resulta nada fácil de establecer.[27]

Veamos algunos ejemplos.

A comienzos de 1810, el venezolano Francisco de Miranda amonesta a los americanos con estas palabras: «Defender vuestra patria no es traición. El serle leal no es infidelidad. Redimirla no es locura. Salvarla no es injusticia. Libertarla es lealtad, es virtud y heroísmo. Sería perfidia el abandonarla en el momento más feliz que pueda acontecer para su emancipación».[28] Con

«Conceptualizing the Contestable: «Begriffsgeschichte» and Political Concepts», en Gunter Scholtz, ed., *Die Interdisziplinarität der Begriffsgeschichte*, Hamburgo, Mainer, 2000, p. 138.

[27] Según algunos testigos y analistas, no fueron las ideas políticas las que precipitaron la revolución, sino el desencadenamiento de las pasiones. O, dicho de otro modo, el factor emocional podría haber sido más importante que el ideológico. «Un espíritu revolucionario como el de América», escribe Pezuela en diciembre de 1820, «tan general y uniforme, y no sólo producido por la exaltación de opiniones teóricas, sino por odio, resentimiento y facción, no tiene cura ni remedio» (cit. Alejandro Rey de Castro Arena, *El pensamiento político y la formación de la nacionalidad peruana, 1780-1820*, Lima, UNMSM, 2008, pp. 254-255). Eric Van Young ha sostenido asimismo que el mesianismo y la xenofobia, mezclados con los ideales comunitarios, los sentimientos religiosos y el miedo, tuvieron mayor importancia que las ideas de libertad e independencia a la hora de movilizar a las poblaciones rurales en las insurrecciones mexicanas (Eric Van Young, *La otra rebelión. La lucha por la independencia de México, 1810-1821*, Ciudad de México, FCE, 2006).

[28] Francisco de Miranda, *América espera*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1982, p. 429. Dos años después, Ramón García de Sena parece hacerse eco de esas palabras de Miranda al afirmar que «recobrar la libertad [...] no es delito, no; es acto de virtud, justicia y heroísmo» («A los militares de Caracas», 13 de abril de 1812, en Pedro Grases, *La forja de un ejército. Documentos de Historia militar (1810-1814)*, Caracas, Instituto Nacional de Hipódromos, 1967, p. 71). Con los años, ese género de desacuerdos radicales sobre la calificación moral de algunos comportamientos iba a generalizarse ampliamente en el mundo hispano, en paralelo a la extensión de las discordias civiles. En abril de 1828, se duele Bolívar de que los *liberales* de Santander motejen a sus propios partidarios de *serviles*: «¿Qué patria se puede salvar en medio de tantos monstruos que lo dominan todo, cuando la virtud se llama servil y el parricidio liberal?» (*Obras*, vol. II, p. 835); poco después, en relación al manifiesto lanzado por Santa Anna desde Perote (septiembre

la sola excepción de esta última frase, la primera parte de esta proclama podría haber sido escrita palabra por palabra por un patriota peninsular, en referencia a la dominación napoleónica. ¿Acaso no tildaban los franceses a los patriotas antijosefinos de *brigantes*, rebeldes y traidores? ¿acaso la lucha de los insurrectos contra las tropas imperiales desplegadas en la Península no era asimismo calificada por los afrancesados de insensatez y de locura?[29] (más ejemplos de estas luchas político-lingüísticas entre bandos hostiles que se acusan mutuamente de tornar lo negro blanco y lo blanco negro, en el capítulo VII, pp. 234-241).

Diccionarios discordantes

Ahora bien, si cotejamos lo que sucedía en esos años en ambos hemisferios, enseguida notamos que las revoluciones hispánicas presentan un ritmo distinto y una doble pauta de cambio semántico y alteración de los valores, según fuera la ubicación de los actores a uno u otro lado del Atlántico. Mientras que en la orilla peninsular el lenguaje patriótico, incluyendo aquel tipo de discurso que se inclinaba más y más hacia el constitucionalismo, se abrió camino tempranamente y gozó de extensa aceptación, de modo que —desde las primeras proclamas y manifiestos de las juntas— términos tales como revolución, libertad o independencia se vieron rodeados de un prestigio inusitado, allende el océano esos mismos vocablos eran vistos con desconfianza por las autoridades monárquicas, temerosas de que pudieran aplicarse a las realidades locales por los sectores favorables a una mayor autonomía (o, todavía con mayor razón, por los pequeños círculos de criollos que aspiraban a la ruptura de los vínculos de dependencia con la metrópoli).

El hecho de que la política se expresara en ambos mundos usualmente en un mismo idioma hizo que tales diferencias saltaran inmediatamente a la vista: las mismas palabras castellanas, jugando en dos tableros tan distantes, parecían estimarse de acuerdo con una doble vara de medir, según que se aplicaran a la patria española o a la(s) emergente(s) patria(s) americana(s). Esa será precisamente una de las líneas argumentales más reiteradas por los descontentos criollos, especialmente por los partidarios de la independencia

de 1828), escribe H. G. Ward desde Londres: «la Traición es llamada una afirmación de los Derechos del pueblo; la obediencia a las leyes, una provocación a la guerra civil» (Palti, *La invención de una legitimidad*, p. 119).

[29] «[...] Nadie pensó hasta ahora que [según afirman los «españoles desnaturalizados», *i. e.*, quienes se sometieron a José I] el oponerse a los salteadores fuese rebeldía. [...] Ni nadie que el perseguir a los traidores fuese rebelión» (*Gazeta de Oviedo*, núm. 9, 2 de julio de 1808, p. 70). La Junta Suprema de Sevilla denunciaba la retórica de los clérigos afrancesados en parecidos términos: Fraser, *La maldita guerra de España*, p. 514. Véase otro ejemplo muy significativo de ese trastocamiento de todos los valores, relativo en esta ocasión a la sociedad mexicana de principios de 1840, de la pluma mordaz de Juan Bautista Morales, en Palti, *La invención de una legitimidad*, p. 186.

absoluta (y, por cierto, volverá a serlo a finales de siglo, en la obra de José Martí). Así, Antonio Nariño alerta a los americanos señalando que «las palabras *de fraternidad, de igualdad, de partes integrantes*, no son más que lazos que [la Junta Central, la Regencia y las Cortes] tienden a vuestra credulidad. Ya no somos Colonos, pero no podemos pronunciar la palabra libertad sin ser insurgentes. Advertid que hay un Diccionario para la España Europea, y otro para la España Americana: en aquélla, las palabras *libertad*, *independencia* son virtud; en esta, insurrección y crimen; en aquélla la conquista es el mayor atentado de Bonaparte; en esta, la gloria de Fernando y de Isabel; en aquélla, la libertad de comercio es un derecho de la Nación; en esta, una ingratitud contra cuatro comerciantes de Cádiz».[30]

La imagen de los «dos diccionarios» —que se repite en otras fuentes americanas[31]— enfatiza precisamente el hecho de que compartir una misma lengua y un mismo vocabulario no garantizaba el entendimiento mutuo ni la igualdad político-semántica, puesto que las connotaciones —y los propios objetos denotados— podían variar enormemente según contextos, lugares y circunstancias. «Verdad a este lado del Atlántico, error del otro lado», podríamos decir, parafraseando a Pascal.

La cuestión del diccionario era extraordinariamente importante en una época nominalista en la que tan fuerte parecía el poder de las palabras. Una época inaugural en la que muchos aspiraban a la máxima precisión en la «nomenclatura política», y confiaban en el poder demiúrgico de las definiciones constitucionales para la creación de nuevos mundos políticos.[32] Unas constituciones que en ocasiones parecían investidas de un halo sagrado an-

[30] *Suplemento a La Bagatela*, núm. 5, Bogotá, 11 de agosto de 1811. Un año después, encontramos un argumento parecido en México: *Semanario Patriótico Americano*, núm. 5, 16 de agosto de 1812, cit. Marco Antonio Landavazo, «La sacralización del rey. Fernando VII, la insurgencia novohispana y el derecho divino de los reyes», en *Revista de Indias*, vol. LXI, núm. 221 (2001), pp. 67-90, pp. 86-87. José María Blanco, desde las páginas de *El Español* (núm. V, Londres, agosto de 1810) había sugerido algo muy semejante, afirmando, en un artículo luego reproducido por la *Gaceta de Caracas* (16 de noviembre de 1810) que, las mismas medidas excepcionales de afirmación de su independencia que habían tomado las juntas peninsulares «no pueden convertirse en delito porque las tomen los americanos». A la inversa, Bolívar vuelve el vocabulario típico de los patriotas españoles en la Península contra los peninsulares residentes en América. Uno de los argumentos favoritos de los insurrectos peninsulares contra José I, a saber, la lucha contra el gobierno *intruso* —un llamamiento mil veces repetido en la Península en esos años contra la usurpación de Bonaparte y su familia del trono de España—, es utilizado por el Libertador, pero desviándolo precisamente contra los españoles. En su *Decreto de guerra a muerte* (15 de junio de 1813) convoca a todos los americanos «a la destrucción del gobierno *intruso* de España, y al restablecimiento de la República de Venezuela» (énfasis añadido).

[31] Véanse, por ejemplo, la *Segunda carta de un americano* de Servando Teresa de Mier, cit. en Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, Ciudad de México, FCE, 1978, p. 227.

[32] La modernidad, según sugiere Blumenberg, sería precisamente la época capaz de hacer realidad el desiderátum de Bacon: encontrar un nombre para cada cosa (Hans Blumenberg, *Trabajo sobre el mito*, Barcelona, Paidós, 2003, p. 46).

tes incluso de ser redactadas. Y no era raro ver calificado a uno u otro de esos códigos, en particular a la Constitución de Cádiz, de «divina carta», «Evangelio político» o «gramática de la libertad».[33]

Claro que, al igual que sucedía en la Península —donde se produjo también una auténtica «batalla de diccionarios»—, no todos los americanos comulgaban con el diccionario de los patriotas. Quienes se oponían a cualquier veleidad secesionista no dudaban en salir al paso de la nueva semántica y de la nueva moral política predicada por los insurgentes. Estos últimos, según cierto jurista payanés que había protagonizado uno de los primeros episodios de infidencia en el mundo andino, habrían procurado «pervertir a la opinión pública y trastornar las ideas generalmente recibidas, hasta variar el sentido propio y la genuina acepción de las voces más comunes y conocidas [...]. Así se llama fidelidad a la rebelión, libertad a la tiranía, patriotismo y buen régimen al desorden y desorganización general, y felicidad a la miseria y a todas las desgracias».[34]

También en la metrópoli salió muchas veces a relucir el tópico de los dos diccionarios en concurrencia, si bien esta imagen no se refería comúnmente al mundo americano, sino a los llamados *diccionarios burlescos*, un repertorio de entradas alfabéticas —no necesariamente en forma de libro, pues muchas veces lo encontramos en la prensa periódica, en forma fragmentaria y en sucesivas entregas— en las que el diccionarista desplegaba su ingenio y su mordacidad contra sus oponentes políticos. Desde el momento que los dos bandos enfrentados en el Cádiz de las Cortes publicaron sendos vocabularios satíricos antagónicos, a saber, el *Diccionario razonado manual* y el *Diccionario crítico-burlesco*, de Bartolomé J. Gallardo, que muy pronto vino a darle la réplica, se abrió una suerte de logomaquia o «guerra de palabras» entre dos visiones antagónicas del lenguaje político (me he referido ya a esta guerra de diccionarios en el capítulo VII, pp. 222-234). Y en esa «guerra polí-

[33] Jaime E. Rodríguez O., ed., *The Divine Charter. Constitutionalism and Liberalism in Nineteenth-Century Mexico*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2007.

[34] *Discurso sobre la insurrección de América, por el Dr. Quijano* [16 de abril de 1813] (en HyD, 2008, tomo V, documento número 28, pp. 53-64). El doctor Luis Quijano fue un hombre ilustrado, abogado de Popayán y secretario de la junta revolucionaria de Quito; como tal, fue —en palabras del gobernador de Guayaquil— «uno de los agentes más eficaces [...] para subvertir el orden de esta fiel provincia». Más tarde, prisionero y gravemente enfermo —falleció poco después de escribir su discurso—, redactó este manifiesto destinado a «desengañar a los pueblos alucinados, descubriéndoles el verdadero origen y principales causas de las perturbaciones que los agitan [...], lo fútil y engañoso de los motivos en que se funda el sistema revolucionario; las fatales consecuencias que se siguen de su propagación; y finalmente las sólidas ventajas que resultan a la América española de permanecer unida a la metrópoli». Entre tanto, en el nuevo contexto republicano de la Nueva Granada, habían surgido algunas tentativas de vocabularios ideológicos similares a los aparecidos en la Península. Véanse, por ejemplo, las pseudodefiniciones agrupadas en «Fragmentos de un diccionario genuino; idea de Mr. D'Armaud adoptada por un Cosmogeno», en *El anteojo de larga vista*, núm. 2, Santafé de Bogotá, Imprenta del Estado, 1814, pp. 4-7, que continúan en el núm. 3, pp. 8-11.

tico-literaria», por de pronto, quienes defendían los usos tradicionales jugaban con ventaja, puesto que se erigían en defensores del significado genuino de las palabras, que los novadores estarían desafiando. Frente al «lenguaje nuevo y desusado» de los *nuevos filósofos* —liberales, insurgentes o republicanos—, ellos se limitarían a salvaguardar los significados castizos, consagrados por la costumbre.

Las cosas, sin embargo, eran un poco más complicadas. Pronto pudo advertirse que las tensiones conceptuales no se circunscribían a dos bandos enfrentados (que en el caso peninsular eran al menos tres),[35] sino que constituían un rasgo inherente a la inestabilidad crónica que siguió a las revoluciones.[36] A las tensiones casi estructurales entre principios tales como representación y opinión, monarquía y república, federalismo y unitarismo, etc., había que añadir las diversas maneras de entender un mismo concepto por parte de los distintos agentes (que en modo alguno podían reducirse a tan solo dos colores o formaciones políticas), incapaces de fijar un único sentido para cada término. Mientras los liberales doceañistas más comprometidos solían vindicar un supuesto «idioma de la libertad» y un «diccionario de los hombres libres», diametralmente opuesto al «diccionario del fanatismo», los más moderados, sobre todo tras la experiencia del segundo periodo constitucional 1820-1823, denunciarán el radicalismo jacobino, y establecerán clasificaciones alternativas.[37]

[35] Me refiero a los liberales, absolutistas y afrancesados, aunque cabría establecer varios colores o matices en el interior de cada bloque, sobre todo dentro de los dos primeros. Un ejemplo de pseudodiccionario satírico de los josefinos o afrancesados: «Apéndice al vocabulario de la lengua castellana, o explicación del diccionario de la revolución para la inteligencia de necios y discretos», *Gazeta de Madrid*, núm. 271 (28 de septiembre de 1811), pp. 1123-1124, reproducido en la *Gazeta de Oficio del Gobierno de Vizcaya*, 11 de octubre de 1811, pp. 3-4.

[36] Abundan los testimonios contemporáneos de la impresión de desorden y confusión en el lenguaje que siguió al comienzo de la revolución en el mundo hispánico. Cierta fábula, escrita por el joven abogado santafereño José Miguel Montalvo en 1811, describe la algarabía que se apodera de los animales reunidos en «una Asamblea soberana» como resultado de «un político trastorno». En medio de la confusión, todos gritan diferentes palabras —*anarquía*, *patriotismo*, etc.—, pero no logran entenderse hasta que un joven apostrofa a los políticos pidiéndoles que «expliquen bien las palabras» para no arruinar a la nación (esta fábula apareció impresa por primera vez en *El Constitucional de Cundinamarca*, núm. 149, 27 de julio de 1834, y su planteamiento de fondo es similar a otra titulada «Los animales discordes» que vio la luz en el *Diario Mercantil de Cádiz*, 17 de diciembre de 1812).

[37] El publicista porteño Pedro José Agrelo, por su parte, siguiendo a De Pradt, saludaba la reciente aparición de una nueva «lengua constitucional» basada en dos pilares: representación y división de poderes (*El Independiente*, Buenos Aires, 22 de septiembre de 1816; Marcela Ternavasio, *Gobernar la revolución. Poderes en disputa en el Río de la Plata, 1810-1816*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007, pp. 23-24). Para el marco general del debate, véase Eduardo García de Enterría, *La lengua de los derechos. La formación del Derecho Público europeo tras la Revolución francesa*, Madrid, Alianza, 1994, pp. 26-34. Años después, el joven Donoso Cortés, a la sazón liberal doctrinario, propone su propia clasificación, fuertemente crítica frente a lo que llama «diccionario de los demagogos» (artículo mencionado en el capítulo VII, pp. 228*ss.* y n. 23).

A partir de mediados de la década de 1840, al tiempo que van remitiendo los diccionarios satíricos de orientación tradicionalista, escritos al comienzo de la revolución desde posiciones antiliberales y antireformistas, empezarán a proliferar otro tipo de lexicones aparentemente más «técnicos», pero con un indudable sesgo ideológico. Es el caso, por ejemplo, de sendos diccionarios republicanos, publicados en España y en el Perú en 1845 y 1855, respectivamente, del *Diccionario de los políticos,* de Rico y Amat (1855), o incluso el *Diccionario Nacional,* de Domínguez (1846-1847), de inspiración progresista, sin duda el más solvente y fiable de todos ellos desde el punto de vista lexicográfico.[38]

Pero, por encima de la variedad de posiciones ideológicas, a lo largo del XIX en ambas orillas del Atlántico podemos encontrar consideraciones críticas muy semejantes a las planteadas por Donoso en un artículo publicado en *El Porvenir* (1837) al que ya nos hemos referido más arriba (capítulo VII, pp. 228*ss.*).[39] El amargo desengaño ante la inestabilidad política y las continuas guerras civiles explican afirmaciones como la siguiente: «Si algún día se hiciese un diccionario de la lengua que se ha formado en estas repúblicas, se verá que «restaurador de leyes» no quiere decir entre nosotros sino «solemnísimo asesino», así como «tirano» es el nombre que se da a aquel magistrado que resiste a los ataques hechos a la autoridad que todos han reconocido».[40] A medio siglo de distancia del comienzo del proceso, Sergio Arboleda se declaraba convencido de que la «revolución americana» tuvo mucho que ver con «ciertas palabras vagas y apasionadas, expresión fiel de las ideas confusas que dominaron a sus directores». Tales

[38] *Diccionario político o Enciclopedia del lenguaje y ciencia política, por una reunión de diputados y publicistas franceses. Traducido al castellano y adicionado con varios artículos de importante aplicación a nuestro país,* Cádiz, Imp. y Litografía de la Sociedad Artística y Literaria, 1845; hay otra edición un poco posterior, publicada en Madrid en 1849, y que cuenta con edición moderna: Gonzalo Capellán de Miguel, «Los diccionarios como instrumento de propaganda ideológica. El joven Ruiz de Quevedo y la primera democracia española», en Manuel Ruiz de Quevedo, *Diccionario de la política* [1849], Santander, Universidad de Cantabria, Editorial de la Universidad de Cantabria, 2016, pp. 13-67; *Diccionario para el Pueblo* [*Diccionario Republicano*, Lima, Imprenta Libre, 1855] de Juan Espinosa, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú - University of The South-Sewanee, 2001. *Diccionario de los políticos, o verdadero sentido de las voces y frases más usuales entre los mismos, escrito para divertimento de los que ya lo han sido y enseñanza de los que aún quieren serlo*, de Juan Rico y Amat (Madrid, Imprenta de F. Andreu y Cía., 1855; ed. moderna de Diego Sevilla Andrés: Madrid, Narcea, 1976); *Diccionario esplicativo* [sic] *de los nuevos vocablos o acepciones que han introducido en el habla vulgar de nuestra patria las banderías políticas,* del Doctor D. F. H. (Madrid, Imprenta de Gómez Fuentenebros, 1843). Ramón Joaquín Domínguez, *Diccionario nacional o gran diccionario clásico de la lengua española* (Madrid, R. J. Domínguez, 1846-1847, 2 vols., que conoció varias reediciones).

[39] «Semejanza de voces; confusión de ideas», en *El Porvenir*, Madrid, 30 de junio de 1837.

[40] Antonio José de Irisarri, *Historia crítica del asesinato del Mariscal de Ayacucho*, Bogotá, Impr. José A. Cualla, 1846, pp. 27-28.

palabras —entre las cuales, según este intelectual colombiano, católico y republicano, ocupaban un lugar destacado *libertad*, *igualdad* y *democracia*—, «cubiertas con el brillo de la verdad», parecían especialmente aptas «para causar fascinaciones y extravíos».[41]

Si tuviéramos que escoger una sola palabra, una palabra-talismán dotada de enorme capacidad de seducción presente por doquier en todas las revoluciones atlánticas sin excepción y más allá, esa palabra sería sin duda *libertad*. Un vidriero parisino, testigo directo de la Revolución francesa, dejó escrito en su diario al respecto que, «cuando la esperanza de un porvenir más venturoso [...] llegó de repente y despertó los espíritus de todos, la palabra libertad, tantas veces repetida, causó un efecto casi sobrenatural y recalentó todas las cabezas».[42]

Al estallar la revolución en España, Alberto Lista anota igualmente la «fuerza mágica» que ciertas palabras «repetidas a los fáciles oídos del vulgo» parecían tener a la hora de movilizar a la masa del pueblo.[43] Por su parte, el bilbaíno Juan de Olavarría observa en 1820 que «tal es la magia de las palabras» que «si tuviéramos que hacer la historia filosófica de las palabras, o de su influencia sobre las cosas, no hallaríamos, quizás, una revolución cuyo secreto no estuviese ligado a alguna palabra».[44] Una década después, incluso antes de que la muerte de Fernando VII precipite los acontecimientos y la revolución liberal en España prosiga su camino, el periodista Larra escribe en uno de sus más célebres artículos:

> Hay en el lenguaje vulgar frases afortunadas que nacen en buena hora y se derraman por toda una nación [...]. Cae una palabra de los labios de un perorador en un pequeño círculo, y un gran pueblo, ansioso de palabras, las recoge, las pasa de boca en boca, y con la rapidez del golpe eléctrico un crecido número de máquinas vivientes la repite y la consagra, las más veces sin entenderla, y siempre sin calcular que una palabra sola es a veces palanca suficiente a levantar la muchedumbre, inflamar los ánimos y causar en las cosas una revolución.[45]

[41] Colección de artículos periodísticos escritos entre 1869 y 1871, y reunidos en Sergio Arboleda, *La República en la América española*, Bogotá, Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 1951, pp. 140-141. Añade Arboleda con perspicacia que «los pueblos [...] fijan el significado de las voces por los hechos que presencian, y no por definiciones filosóficas; pero, más que todo [...] se inclinan a acoger como verdaderas las significaciones que más convienen a sus intereses y pasiones del momento» (ibíd., pp. 141-142).

[42] Jacques-Louis Ménétra, *Journal de ma vie*, ed. de Daniel Roche, París, Montalba, 1982, p. 259.

[43] Cit. en Manuel Moreno Alonso, *Sevilla napoleónica*, Sevilla, Alfar, 1995, p. 159.

[44] Juan de Olavarría, *«Reflexiones a las Cortes» y otros escritos políticos*, ed. de Claude Morange, Bilbao, Universidad del País Vasco, 2007, pp. 226-227, 233.

[45] Mariano José de Larra, «En este país», en *La Revista Española*, 30 de abril de 1833.

Una de esas palabras era *libertad*. Refiriéndose a ella, al final de esa década decisiva, el escritor y político español Nicomedes-Pastor Díaz reconocía que

> hay palabras que han ejercido mucha influencia en la suerte del mundo; palabras que tienen el privilegio, más que de significar una idea, de representar una situación entera, próspera y venturosa; de excitar en el corazón del hombre una serie de sentimientos elevados, simpáticos y generosos, que a su sola voz vibran, y a su voz se ponen en movimiento.[46]

Pero, como sabemos, que la palabra libertad estuviera en las plumas de muchos y en boca de todos, no garantiza ni mucho menos que tuviera siempre el mismo valor ni el mismo significado. Al contrario, un examen detenido de los usos del concepto muestra su ambigüedad y polivalencia.[47]

Según se infiere de lo que vamos viendo, en los primeros años de las revoluciones hispánicas habría no dos, sino cinco o más «diccionarios» (es decir, repertorios ideológico-lingüísticos) en concurrencia: tres diccionarios peninsulares —el de los liberales, el de los absolutistas y el de los seguidores de José I—, y al menos dos americanos —el de los patriotas y el de los realistas—, aunque un análisis más profundo sin duda nos permitiría detectar algunos más (y su número se incrementaría a medida que va corriendo el siglo). O, dicho de otra manera, cada uno de esos «idiomas» podría desdoblarse en varios «dialectos», cuyo registro aumentaría el número de esos hipotéticos lexicones políticos; sobre todo, si tenemos en cuenta que un mismo repertorio léxico podía ser calificado de muy diversas maneras según la perspectiva ideológica del intérprete. Obviamente, ni los conceptos vertidos en el Grito de Dolores se corresponden punto por punto con los del Pacto de Iguala y Tratados de Córdoba, ni el lenguaje político de Bolívar es idéntico al de Santander, San Martín o Belgrano, ni las críticas al liberalismo vertidas en el llamado «manifiesto de los Persas» pueden equipararse a las contenidas en las *Cartas* de Francisco Alvarado. Y, cuando las tensiones políticas arrecian, como había sucedido años antes en la fase álgida de la Revolución francesa, todos los grupos se acusan entre sí de recurrir al «abuso de palabras».[48] Así,

[46] Nicomedes-Pastor Díaz, «Libertad», en *El Conservador*, núm. 24, Madrid, 1840, en *Obras políticas*, ed. de J. L. Prieto Benavent, Barcelona, Fundación Caja Madrid, 1996, pp. 80-81.

[47] Sobre los variadísimos usos del concepto de libertad en los mundos iberoamericanos véase *DPSMI-II*, vol. 5.

[48] «No deis entrada al conocido abuso, tan común en estos tiempos, con que se tratan las palabras libertad, esclavitud, opresión» (*Gaceta de Lima*, 2° suplemento al núm. 1, 4 de septiembre de 1793, p. 29). Contra las pretensiones de los revolucionarios franceses, el *Mercurio Peruano* desenmascara el «verdadero contenido» de algunos términos controvertidos, señalando «que esa independencia no es más que confusión, que esa libertad no es sino licencia y esclavitud; y que esa igualdad solo es locura y quimera» (*Mercurio Peruano*, t. X, núm. 320, 26 de enero de 1794). Claudia Rosas Lauro, *Del trono a la guillotina. El impacto de la Revolución francesa en el Perú (1789-1808)*, Lima, IFEA, 2006, pp. 144 y 147.

tras la radicalización de un sector de los liberales españoles —*exaltados*, *comuneros*— durante el Trienio liberal (1820-1823), surgirán críticos conservadores que, desde las filas del liberalismo más templado, echarán en cara a los «jacobinos» peninsulares haber pervertido «el sentido de las palabras» abusando «escandalosa y maliciosamente de las voces».[49]

Por lo demás, aunque a primera vista el «diccionario» de los patriotas americanos y el de los liberales españoles, por un lado, y el de los absolutistas peninsulares y los realistas americanos, por otro, pudieran en parte superponerse, no parece que esas afinidades ideológicas de fondo llegaran a borrar los efectos de la profunda brecha abierta entre las dos orillas del Atlántico (permítasenos dejar a un lado los matices, a veces importantes, entre las posiciones y los lenguajes de los independentistas de América septentrional y los de América del Sur, o incluso, dentro de este último subcontinente, entre las áreas grancolombianas y centroandinas y el Río de la Plata, etc.). Llamamientos de corte hispanoamericanista, como los manifiestos insurreccionales contra el absolutismo fernandino del español Juan de Olavarría, clamando en nombre del «lenguaje del liberalismo universal» por una «gran federación» de naciones libres, e invitando a los «liberales americanos que siguieron la independencia» a sentarse al lado de sus homólogos peninsulares en un hipotético senado nacional español (¡en 1819!), parecen haber tenido una audiencia casi nula, en medio de los odios y resentimientos que las guerras de independencia y de reconquista habían encendido en gran parte del Nuevo Mundo.[50]

Interesa subrayar, en todo caso, los obstáculos redoblados que, en comparación con los conservadores y realistas, encontraron los reformadores y, sobre todo, los patriotas americanos, a la hora de imponer socialmente su propio cuadro conceptual. Cabe conjeturar, en este sentido, que cuanto mayor fuese la distancia de los significados y expectativas que se trataban de alcanzar con respecto a las experiencias y creencias previas y a los significados considerados legítimos por los hablantes, tanto mayor sería la dificultad para que los agentes tuvieran éxito en sus campañas para redefinir los términos clave de la política y hacer socialmente aceptables los nuevos sentidos; nuevos sentidos y acepciones, no se olvide, con menos carga de experiencia y más volcados hacia el futuro.[51] Por mucho que algunos adalides de la revolución buscasen directa o indirectamente inspiración en parte en una tradición hispana de libertades, el nuevo sistema conceptual, todavía más el de los insurgentes y republicanos que el de los liberales monárquicos, iba a contracorriente de

[49] *El jacobinismo*, t. I, *passim*.

[50] Claude Morange, *Una conspiración fallida y una Constitución nonnata, 1819*, Madrid, CEPC, 2006, pp. 374-408.

[51] Reinhart Koselleck, «Time and Revolutionary Language», en *Graduate Faculty Philosophy Journal*, vol. 9, núm. 2, 1983, pp. 117-127; del mismo, «"Espacio de experiencia" y "horizonte de expectativa", dos categorías históricas».

las prácticas sociales y del imaginario político vigente durante siglos, y la forja de un imaginario alternativo tuvo que ser por fuerza una tarea ardua.

Todo parecía posible, sin embargo, en un tiempo tan convulso, en el que hasta las palabras perdían sus significados con sorprendente celeridad. Algunos observadores avisados llegaron a entrever cierta conexión entre novedad radical y aceleración, por un lado, y politización súbita y transvaloración, por otro, como dos procesos entrelazados, inherentes a los difíciles tiempos que les había tocado vivir.[52] Tras dibujar un panorama catastrófico de la «calamitosa época» revolucionaria, el doctor Quijano subraya que se han trastornado las ideas «varia[ndo] el sentido propio y la genuina acepción de las voces más comunes y conocidas». Prosigue este autor:

> El furor de la presente crisis ha inundado todas las provincias de innumerables escritos seductivos y sediciosos para ofuscar los entendimientos y encender y avivar el fuego devorador que los electriza y las destruye precipitándolas en un abismo de males desconocidos que no se habían experimentado en las edades pasadas; males horribles que [...] ofrecerán a la historia materia abundante para la más agria censura.

El propósito expreso del escrito del infortunado Quijano —a la sazón prisionero de las fuerzas realistas, aparentemente arrepentido de sus pasados extravíos— era:

> desengañar a todos los que se hallen ciegos y preocupados de los prestigios y artificios de la seducción [...] para libertarlos del furioso frenesí de la regeneración y transformaciones de la magia revolucionaria y del encanto fatal de la libertad y la independencia; voces sonoras y equívocas que obran en contradicción con su significado, siendo realmente el manantial de todas las desgracias públicas.[53]

Ciertamente, en aquel tiempo asistimos a una empresa ciclópea de redefinición a gran escala, pues los protagonistas de aquellos sucesos extraordinarios eran muy conscientes de que cambiar los significados de algunas palabras cruciales era una manera de cambiar el mundo. En las fuentes de la época encontramos muy a menudo, ya sea en la propaganda política o en la oratoria parlamentaria, intentos absolutamente explícitos de redefinir voces como patria, libertad, ciudadanía, etc. Expresiones tales como «la voz patria *tenía entre los antiguos* una acepción mucho más estrecha que la que le han dado comúnmente los modernos [...]. Por fin llega un tiempo en que renace

[52] Juan Donoso Cortés, *Discurso sobre la restitución de los bienes de la Iglesia* (14 de marzo de 1845), en *OC*, ed. de Carlos Valverde, Madrid, BAC, 1970, vol. II, p. 109.

[53] *Discurso sobre la insurrección de América, por el Dr. Quijano* [1813], recogido en HyD, V, núm. 28.

ese fuego sagrado»; «la voz patria *debe significar*...»; «patria *no es* precisamente aquel pueblo, provincia o Estado que nos ha visto nacer, *sino* aquella sociedad, aquella nación...»; «Tendremos una patria, ¡Ah! *Esta voz no será más una voz sin significado* en nuestra lengua...»; «*No está* la libertad en hacer su voluntad conforme a su capricho, *sino* conforme al pacto o ley que se ha sancionado por la voluntad general»; «la palabra ciudadano *no puede ya entenderse* en el sentido tan vago e indeterminado que hasta aquí ha tenido. Aunque término antiguo, *acaba de adquirir* por la Constitución *un significado* [...] preciso, exacto. Es nuevo en la nomenclatura legal y *no se puede confundir* en adelante con la palabra vecino...».[54] El tono admonitorio y la fuerza ilocutiva de estas y otras muchas frases similares de las que está llena la publicística de la época buscan producir en el lector u oyente un efecto metasémico inmediato. Se trata de distanciar al hablante de los significados recibidos y empujarlo a abrazar nuevos sentidos o acepciones alternativas, más acordes con una nueva visión general de la política.[55]

Pero insistimos, parece claro que el sobreesfuerzo desplegado por los revolucionarios hispanoamericanos para resemantizar algunos términos cruciales hubo de ser mayor que el de sus homólogos peninsulares, puesto que en ciertos casos debían contrarrestar las pesadas inercias de varios siglos de subordinación, revertir el sentido tradicional —el más aceptado por los hablantes— y volverlo contra las autoridades constituidas. La presencia de grandes dosis de violencia —física y simbólica, material y psicológica— en todo el proceso de las independencias, que tan importante papel jugó en la forja de las nuevas identidades políticas, quizá pueda explicarse también en parte teniendo en cuenta estas consideraciones de orden cultural.

Tomemos por ejemplo el caso de independencia. Mientras que, a partir de 1808, esta palabra empezó a ser usada masivamente en las fuentes patriotas españolas para llamar a la población a defender, o más bien a restaurar, la «independencia nacional» frente a la intrusión napoleónica, el uso cada vez menos ambiguo de esa misma palabra por parte de los líderes criollos caraqueños, santafereños, porteños, cartageneros y de otras ciudades americanas que aspiraban a la secesión, tuvo que ir mucho más allá del sentido meramente defensivo —que también aparece en las fuentes americanas, al comienzo de la crisis— para adoptar un cariz bastante más radical, decidida-

[54] He recogido numerosos ejemplos de tales intentos de redefinición en mis trabajos «Guerra de palabras. Lengua y política en la Revolución de España» y «Patria, Nación y Constitución: la fuerza movilizadora de los mitos», en *España 1808-1814. La Nación en armas*, Madrid, Ministerio de Defensa-Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2008, pp. 173-190.

[55] Sentidos que en muchos casos, como sucede con patria, libertad o ciudadano, no carecen de anclajes en el pasado, de modo que los cambios en el plano sincrónico movilizan y reactivan estratos semánticos más profundos: lo nuevo procede de una lectura selectiva y renovada de lo viejo (Reinhart Koselleck, *Los estratos del tiempo: Estudios sobre historia*, Barcelona, Paidós, 2001).

mente ofensivo, que terminó apuntando con meridiana claridad a la «independencia absoluta». Para los insurrectos americanos no se trataba de *preservar* un bien que ya tenían —o que habían tenido y les había sido arrebatado por una potencia extranjera—, sino de romper los vínculos con la metrópoli y *conquistar* un nuevo estatus en el escenario internacional, creando nuevas naciones y estados allí donde previamente no habían existido. Así, aunque la casuística resulte mucho más compleja de lo que suele pensarse, y conviene examinar sin prejuicios los usos no necesariamente unívocos del vocablo *independencia* según actores, momentos y circunstancias, se comprende que, en general, esa palabra, pronunciada a un lado y otro del Atlántico, arrastrase diferentes connotaciones y produjese muy distintas resonancias.

Al final, independencia y soberanía quedarían prácticamente equiparadas, fuertemente marcados ambos conceptos con el doble sello de la estatalidad y de una legitimidad fundada en el consentimiento. En cierta *Cartilla Política* muy difundida en Hispanoamérica en los primeros años de la independencia leemos lo siguiente:

> No puede existir verdadera comunidad política donde no hay independencia de territorio, ni independencia donde no hay Estado soberano. Para que una comunidad sea independiente y soberana se requiere, necesariamente, el que sus miembros no reconozcan ni obedezcan otro gobierno que el que ellos mismos se han dado o se han dejado imponer.[56]

La fuerza de los mitos

Una revolución, periodo de crisis y de ruptura por excelencia, constituye un excelente caldo de cultivo para la creación de mitologías políticas. Tales momentos suelen caracterizarse por altas dosis de incertidumbre y generan siempre grandes temores y grandes expectativas. En esas condiciones, los seres humanos tratan de sacudirse sus miedos, de poner nombre a lo desconocido y de proyectar hacia el futuro sus esperanzas colectivas. Y es ese anhelo de significado, capaz de volver lo extraño familiar y aceptable lo inhóspito, el que muchas veces está en la base de los procesos mitopoiéticos.[57] No en vano los revolucionarios hablaban sin cesar del futuro, y «el que habla del futuro se obliga a relatar una historia».[58]

[56] Manuel Eduardo Gorostiza, *Cartilla Política* [Londres, 1833], ed. de Alonso Lujambio y José Fernández Santillán, Toluca, Instituto de Estudios Legislativos de la Legislatura del Estado de México, 1999, p. 10.

[57] Blumenberg, *Trabajo sobre el mito*. Chiara Bottici, *A Philosophy of Political Myth*, Nueva York, CUP, 2007.

[58] André Reszler, *Mitos políticos modernos*, Ciudad de México, FCE, 1984, p. 282. Si Napoleón decía que «sólo se puede gobernar a un pueblo ofreciéndole un porvenir», y que «un jefe es un vendedor de esperanzas», el historiador Paul Bénichou hace notar que «las ideas son también afectos. En concreto, la aceptación del cambio y la fe en el porvenir son disposiciones sentimentales tanto como intelectuales» (*Le temps des prophètes*, París, Gallimard, 1995, p. 117). No se equivocaba Camilo Henríquez al insistir en que «la esperanza es el móvil del corazón humano», y que, en consecuencia, revolucionarios y patriotas debían esforzarse para crear una «generación futura» de *ciudadanos* que, en su tiempo, todavía «esta[ba]n por existir» («Del entusiasmo revolucionario», en *Aurora de Chile*, 10 de septiembre de 1812, pp. 2-4).

Podríamos decir, siguiendo a Mircea Eliade, que un mito surge frecuentemente allí donde las gentes han de hacer frente a situaciones excepcionales, impactantes, para las cuales carecen de instrumentos suficientes de comprensión: el esfuerzo por aprehender y superar circunstancias ignotas, fijar modelos ejemplares de comportamiento y relatar un acontecimiento primordial *ab inicio* resultan ser mecanismos de asignación de sentido no tan diferentes del que, como esbozaremos en el capítulo siguiente, nos sirve para explicar la proliferación del lenguaje metafórico en tiempos de crisis sistémicas.[59] Según esto, el mito cumpliría una función social esencialmente compensatoria: los humanos construyen narrativas míticas para expresar sus emociones, especialmente cuando se enfrentan a circunstancias turbadoras e insólitas.[60] De modo que, contra lo que suele creerse, son precisamente las condiciones creadas por la modernidad —entendida como periodo histórico caracterizado por una inestabilidad crónica, por una inacabable transición, pero también por la individualización creciente y el «desencantamiento del mundo» (*Entzauberung der Welt*)— las que otorgan al mito una función esencial e insustituible, a saber, la de proveer narrativas y ficciones comunes capaces de congregar y vincular a los seres humanos y de responder a su necesidad imperiosa de dotar de sentido al mundo «desencantado» en el que viven.[61]

En todo caso, frente a quienes, desde una mentalidad cientificista combinada con una visión cartesiana de la lengua, siguen entendiendo que existe un insalvable hiato entre *mythos* y *logos*, conviene recordar que la racionalidad debe mucho a los factores emocionales y el razonamiento conceptual se apoya a menudo en la intuición.[62] Además, tal esquema dicotómico, al fijar una frontera infranqueable entre razón e imaginación creadora, no tiene su-

[59] Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza Editorial, 2000; ídem, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Labor, 1967, pp. 84*ss*.

[60] Ernst Cassirer, *El mito del Estado*, Ciudad de México, FCE, 1947, pp. 48-63. Sobre el papel de las metáforas y de las emociones en política véase Manuel Castells, *Comunicación y poder*, Madrid, Alianza Editorial, 2009, cap. 3, pp. 197*ss*.

[61] Bottici, *A Philosophy of Political Myth*, pp. 132, 200 y *passim*. Mito y política parecen, por eso, inseparables. Incluso —y tal vez sobre todo— después de las revoluciones. Según Geertz, «un mundo totalmente desmitificado sería un mundo totalmente despolitizado» (José Antonio Marina, *La pasión del poder. Teoría y práctica de la dominación*, Barcelona, Anagrama, 2008, p. 102).

[62] Además del ya citado *Trabajo sobre el mito*, de H. Blumenberg, donde se arguye convincentemente sobre la racionalidad de los mitos, véase García-Durán, *El camino filosófico de Hans Blumenberg*, pp. 114-115, 184-186 y 194. Puede verse también nuestro trabajo «Conceptos y metáforas en la política moderna. Algunas propuestas para una nueva historia político-intelec-

ficientemente en cuenta el innegable vigor que en el mundo moderno siguen teniendo ciertos símbolos y ciertas «ficciones necesarias».[63]

El *pathos* patriótico de las revoluciones hispánicas dio origen a varias declaraciones y testimonios bien explícitos al respecto. Antonio de Capmany observaba que «los hombres necesitan siempre un ídolo, al cual sacrifiquen su reposo, sus bienes y hasta su propia sangre», sugiriendo que, si «en otro tiempo la religión hacía obrar prodigios», en la coyuntura de 1808 la nación debía ocupar ese lugar simbólico.[64] El patriota chileno fray Camilo Henríquez encarecía el papel de los periódicos, del teatro y de otros medios de persuasión para encender el fuego del «amor sublime de la patria, el odio exaltado a la tiranía o el deseo heroico de gloria».[65] A comienzos del Trienio constitucional 1820-1823, cierto periódico madrileño plantea todo un programa de adoctrinamiento y difusión de los mitos y símbolos del liberalismo entre la población, arguyendo que «la publicidad es la vida de los pueblos libres» y la legitimidad de los gobiernos representativos descansa en la opinión pública.[66] En estos y otros muchos textos similares, en los que se percibe la progresiva difusión de la sensibilidad romántica, conceptos, metáforas y símbolos aparecen como realidades mucho más interconectadas y valoradas que en décadas anteriores. Y, desde entonces, esa conciencia se ha ido extendiendo más y más, no solo entre los actores políticos, sino también en los medios intelectuales y académicos.

Hace más de un siglo y medio, Esteban Echeverría hacía notar en su *Dogma socialista* la fuerza programática de un puñado de «palabras simbólicas» —asociación, progreso, fraternidad, igualdad, libertad,...— que, al igual que ciertos acontecimientos fundadores —como por ejemplo, la Revolución de Mayo—, para el escritor porteño constituían mitos colectivos idóneos para ser «inocula[dos] en la conciencia del pueblo».[67] Poco antes, el escritor e historiógrafo De Angelis había sugerido que «los pueblos modernos no tienen que buscar su origen en los poetas y mitólogos: los historiadores son

tual», en *Historia cultural de la política contemporánea*, Jordi Canal y Javier Moreno Luzón, eds., Madrid, CEPC, 2009, pp. 11-17.

[63] Marina, *La pasión del poder*, pp. 214*ss*.

[64] *Centinela contra franceses* [1808], ed. de Françoise Étienvre, Londres, Tamesis Books, 1988, pp. 116-117.

[65] Entre los instrumentos de politización más eficaces, menciona Henríquez «los discursos patrióticos, la lectura de los papeles públicos, las canciones, [y] las representaciones de dramas políticos y filosóficos» («Del entusiasmo revolucionario», en *Aurora de Chile*, 10 de septiembre de 1812, pp. 2-4).

[66] «De la opinión, y de los medios de dirigirla», en *El Constitucional. Crónica Científica, Literaria y Política*, núm. 462, Madrid, 13 de agosto de 1820. En el México de comienzos de los años 1830, José María Heredia expresa desde las páginas de *El Conservador* una voluntad similar de conformar una religión civil para dar estabilidad a la nueva república (*El Conservador*, Toluca, 1831).

[67] Esteban Echeverría, *Dogma Socialista* [1846], Buenos Aires, El Ateneo, 1947, pp. 92-93 y 116.

sus genealogistas».[68] El español Alcalá Galiano sostenía, por su parte, que «si los *mythos* merecen ser desechados en la historia de los sucesos y en el juicio de los caracteres de las personas famosas, son acreedores, por otra parte, a ser atendidos y respetados en la historia de las ideas».[69] Años después, Georges Sorel afirmaba que las ideologías no eran «más que traducciones de mitos en formas abstractas» y, como tales, tenían la capacidad de mover a sus adeptos a la acción. Más recientemente, en fin, García-Pelayo observó —dentro ya del ámbito académico— que «el mito puede también originarse en conceptos o teorías racionalmente construidos, como, por ejemplo, la «soberanía», el «contrato social», la «división de poderes», la «revolución», el «marxismo», etc.».[70]

No se trata en absoluto de levantar aquí y ahora un inventario de los mitos presentes en las revoluciones hispánicas (al estilo del propuesto por R. Girardet, aunque ciertamente las grandes constelaciones mitológicas estudiadas por este autor para Francia están también presentes de una u otra manera en nuestro caso).[71] Dadas la amplitud y diversidad de los escenarios de estas revoluciones, un inventario de mitos sería demasiado largo. Por lo demás, a diferencia de las metáforas —un tema para el que no contamos con ninguna monografía, que sepamos— sobre los mitos y los símbolos existe ya

[68] Pedro de Angelis, «Discurso preliminar a la Fundación de Buenos Aires», en *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las Provincias del Río de la Plata*, Buenos Aires, 1837, III, p. i, cit. Fabio Wasserman, «Historia-Argentina/Río de la Plata», *DPSMI-I*, p. 583. Algunos escritores tardorrománticos españoles de la siguiente generación eran de muy distinta opinión. El poeta Juan Venancio de Araquistain, por ejemplo, autor de unas celebradas *Tradiciones Vasco-Cántabras*, aseguraba que «la historia formará eruditos, pero no hace héroes, sobre todo en las masas. Sólo las tradiciones, los cantos, en fin, las historias populares, tienen fuerza para inflamar el corazón de los pueblos» (*Semanario Católico Vasco-Navarro*, Vitoria, 5 de abril de 1867; Jon Juaristi, *El linaje de Aitor. La invención de la tradición vasca*, Madrid, Taurus, 1987, pp. 59 y 155).

[69] «De los mythos», en *La América*, Madrid, 24 de junio de 1862, ahora en *Textos y discursos políticos* de Antonio Alcalá Galiano, ed. de Raquel Sánchez García, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003, p. 198. Curiosamente, mientras que la palabra mitología aparece ya en el siglo XVIII (a mediados del setecientos, Feijoo llama «mythológicos» a quienes se ocupan de reunir antiguas fábulas o «ficciones mythológicas»; escritores como José Cadalso o Clavijero utilizan la palabra *mitología*, que es recogida por el *DRAE* en su edición de 1780), la voz *mito* no se incluirá en el diccionario de la Academia hasta la edición de 1869.

[70] Manuel García-Pelayo, *Los mitos políticos*, Madrid, Alianza, 1981, pp. 21-22. Subrayando la funcionalidad integradora del mito, escribe este autor: «La coincidencia o comunión en el mito tiene la virtud de transformar una pluralidad de personas en una unidad social latente o expresa, capaz de pervivir a lo largo del tiempo, sustentada total o básicamente en la identificación de cada miembro con el contenido mítico» (ibíd., p. 24). Para el caso de la Guerra de la Independencia peninsular puede verse nuestro trabajo «Patria, Nación y Constitución: la fuerza movilizadora de los mitos».

[71] Raoul Girardet, *Mythes et mythologies politiques*, París, Seuil, 1986. Las cuatro grandes constelaciones mitológicas contempladas en este pequeño volumen son las siguientes: la Conspiración, el Salvador, la Edad de Oro y la Unidad.

un cuerpo de literatura historiográfica que nos exime de dedicar a este tema tanto espacio como el que dedicaremos a la dimensión metafórica de las revoluciones en el capítulo siguiente. Me limitaré, por tanto, a una presentación de algunos *topoi* característicos de la mitografía política de aquellos años.

El gran amanecer

En realidad, la metáfora y el mito tampoco están tan alejados como pudiera pensarse.[72] Un mito es también un relato articulado sobre un tejido de imágenes fundamentales, y no es infrecuente que se organice en torno a un «núcleo duro» de carácter simbólico y/o metafórico.

La idea de un tiempo nuevo, de una verdadera «aurora de la libertad» —española, americana, o, más raramente, ambas cosas a la vez— estuvo muy presente desde el comienzo de la crisis del mundo hispano. Ya en el otoño de 1808, tras los primeros levantamientos y combates contra los franceses en Madrid y provincias, poco después de su instalación en Aranjuez, la Junta Central dirigió un manifiesto a la Nación en la que anunciaba a los españoles que pronto «amanecerá el gran día» en que la monarquía iba a dotarse de «leyes fundamentales, [...] enfrenadoras del poder arbitrario», o, lo que es lo mismo, prometía a todos una verdadera *Patria*.[73] Y, al paso de esos dos años decisivos, en la orilla americana, unos pocos espíritus inquietos —luego calificados de «precursores»— anhelaban la llegada de ese gran amanecer. En una carta fechada el 29 de mayo de 1810, poco antes de la revolución de Bogotá, Camilo Torres presiente que «ya está muy cerca el día feliz, este gran día» en que los neogranadinos se sacudan la esclavitud y puedan declararse ciudadanos.[74] Apenas un año más tarde, Miguel de Pombo, extasiado ante la nueva era de libertad que se abre para América, exclama con entusiasmo: «Un día, un solo día nos ha transportado en un siglo nuevo».[75] «Los espíritus se exaltan y comienzan a despertar de su profundo letargo», añade; «los Americanos presienten sus derechos, conocen que un sol nuevo va a nacer para ellos en su horizonte, y que se

[72] Sobre la afinidad entre mito y metáfora, véase García-Durán, *El camino filosófico de Hans Blumenberg*, pp. 109 y 114-115.

[73] *Manifiesto de la Suprema Junta Gubernativa de España e Indias*, Aranjuez, 26 de octubre de 1808 (difundida por acuerdo de la Junta el 10 de noviembre de 1810).

[74] Hans-Joachim König, «Ciudadano-Nueva Granada/Colombia», en *DPSMI-I*, p. 235.

[75] Los revolucionarios tienen prisa, y quisieran provocar en muy poco tiempo aquellos cambios que juzgan imprescindibles y liberadores. Con ocasión del primer aniversario de la formación de la Junta de Santiago de Chile, el escritor y político Bernardo Vera y Pintado escribe en 1811 unos versos patrióticos que comienzan así: «Ved en un año solo/de trescientos destruido el despotismo» (cit. Diego Barrios Arana, *Historia general de Chile*, Santiago de Chile, Ed. Jobet, 1886, tomo VIII, p. 408).

acerca ya la era de su transformación política».[76] Y el primer aniversario de la revolución caraqueña del 19 de abril de 1810, Antonio Muñoz Tébar hace votos para «que principie ya el año primero de la independencia y de la libertad».[77]

En muchos lugares de España y de la América hispana —tanto en las zonas rebeldes como en las que reciben directamente la influencia gaditana— parecía despertar un tiempo nuevo de libertad, una época de ilustración, felicidad y reconocimiento de derechos. En el prospecto de *El Satélite del Peruano*, publicado en Lima el 1 de mayo de 1812, y reproducido en Santiago al mes siguiente (*Aurora de Chile*, 11 de junio de 1812), Fernando López Aldana zahiere «el antiguo despotismo» y expresa su orgullo de ser «el primer periódico en la era de la naciente libertad del Perú».[78] Un año antes, el joven abogado bogotano, en el *Diario Secreto de Lima*, había ya subrayado que «no son estos tiempos como los pasados, en que la voz de la razón era desatendida. [...] Yo hablo en una época toda distinta... Parece que somos otros hombres [...]. Las antiguas ideas van pereciendo y [...] todo anuncia, todo persuade nuestra próxima revolución».[79] Desde el principio, los revolucionarios manifiestan una clara conciencia de la ruptura, acompañada de una voluntad decidida de historiar los acontecimientos que están viviendo: el *Aviso al Público*, de Bogotá, dedica varios de sus números a escribir «la historia de nuestra Revolución».[80]

La república aparece simbolizada en varios lugares como un sol radiante que apunta sobre el horizonte y disipa rápidamente las sombras de una larga noche de despotismo y opresión. En ambos hemisferios se multiplican en

[76] Miguel de Pombo, «Discurso preliminar sobre los principios y ventajas del sistema federativo», en *Constitución de los Estados Unidos de América según se propuso por la Convención tenida en Filadelfia el 17 de Septiembre de 1787...*, Santafé de Bogotá, Imprenta Patriótica de D. Nicolás Calvo, 1811, pp. vi y lix-lx.

[77] Lucena Giraldo, *Naciones de rebeldes*, p. 97.

[78] Véase un ejemplo tardío de esa metáfora del sol naciente republicano en un periódico lisboeta de 1848: Rui Ramos, «República-Portugal», *DPSMI-I*, pp. 1364-1365.

[79] *Diario Secreto de Lima*, núm. 1, 1° de febrero de 1811, reproducido en la *Gazeta Extraordinaria de Buenos Ayres*, 21 de mayo de 1811.

[80] François-Xavier Guerra, «La ruptura originaria: Mutaciones, debates y mitos de la Independencia», en Germán Carrera Damas, Carole Leal Curiel, Georges Lomné, Frédéric Martínez, *Mitos políticos en las sociedades andinas. Orígenes, invenciones y ficciones*, Caracas, Equinoccio/Université de Marne-la-Vallée/IFEAIFEA, 2006, pp. 32-34. Sobre la historización en caliente de las revoluciones pueden verse también mis comentarios en «Revolucionarios y liberales. Conceptos e identidades políticas en el mundo atlántico», pp. 227-230. En el prospecto de *El Satélite del Peruano* (Lima, 1° de mayo de 1812; reproducido en la *Aurora de Chile*, Santiago, 11 de junio de 1812), López Aldana, al amparo de la Constitución española de 1812, anuncia su propósito de desarrollar «dos puntos esencialísimos de Instrucción Pública, que son la Historia y la Política», precisando que solo se le interesará «*la historia de nuestra edad presente*» (cursivas en el original), pues nadie debe ignorar, afirma, que «el engrandecimiento futuro de nuestra América depende esencialmente de la actual revolución de España».

esos años y en los siguientes los testimonios de la aguda conciencia de estar asistiendo a los primeros fulgores de una *Nova Aetas*.[81]

Pero la imagen del sol no es la única ni mucho menos que prolifera en aquelloss años, en que abundan también los símiles y alegorías arquitectónicos. La ilusión de crear «una sociedad nueva», como un nuevo edificio que ha de ser levantado desde los cimientos, es asimismo un símil muy repetido.[82] Es el caso de Venezuela, donde la imagen del edificio en construcción va desplazando gradualmente a la del cuerpo político que había sido la dominante durante los años precedentes.[83]

Y, por supuesto, hay un torbellino de imágenes y expresiones relativas a la velocidad con que se suceden las novedades al vértigo de la revolución, etc. La percepción de un mundo en el que el ritmo de los cambios se ha acelerado notablemente no deja de causar inquietud, malestar y desorientación en algunos sectores, no necesariamente contrarrevolucionarios (me ocupo por extenso del tema de la aceleración en el capítulo XI). Ese «tiempo de revolución, en que casi se han borrado los caminos por donde se debe marchar, y en que se precipitan los sucesos con tanta velocidad, que apenas dan lugar a la reflexión»,[84] aparece también como un tiempo de incertidumbre, en el que no es posible prever la dirección que tomarán los acontecimientos en el inmediato futuro.[85]

La admiración rendida hacia el ejemplo de los Estados Unidos que abrigaba un sector de las élites llevó a no pocos publicistas republicanos a la expresión de expectativas desmesuradas que mimetizaban algunos textos de la experiencia norteamericana. En la prensa limeña del momento en que el Perú declara la independencia, encontramos algunos artículos, como los escritos por Sánchez Carrión o Manuel Pérez de Tudela, muy representativos de esa actitud, que recuerda la adánica «pasión del comienzo» que caracterizó a los revolucionarios franceses. «Estamos en el principio de los tiempos», exclamaba el último autor citado ante la Sociedad Patriótica de Lima. «Nuestra sociedad», añadía, parafraseando a Thomas Paine, «se va a formar como

[81] «*En nova nascitur aetas*» fue el lema elegido por el periódico *Iris de Venezuela* en 1822 (Carolina Guerrero, *Republicanismo y Liberalismo en Bolívar (1819-1830). Usos de Constant por el padre fundador*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 2005, p. 380). La cita latina recuerda el mote virgiliano que selló la Independencia norteamericana en el escudo de los Estados Unidos: *Novum ordo seclorum*. Rebecca Earle ha analizado el recurso al sol incaico como símbolo de la independencia en el área andina y rioplatense (*The Return of the Native*, pp. 60-64).

[82] Por ejemplo, Andrés de Moya Luzuriaga, en su *Catecismo de doctrina civil*, Cádiz, Imprenta de la Junta Superior de Gobierno, 1810, en *Catecismos políticos*, pp. 51-52.

[83] Carole Leal Curiel, «Orden-Venezuela», en DPSMI-II, vol. 6.

[84] «Un extranjero domiciliado en la N. G. a los Colegios Electorales y Constituyentes sobre la duración de los empleos», en *Argos de la Nueva Granada*, núm. 73, Santafé de Bogotá, 14 de mayo de 1815. Vanegas, «Revolución: la palabra, el acontecimiento, el hito fundador (Nueva Granada, 1780-1839)».

[85] Hunt, «The World We Have Gained», pp. 5-6.

si el mundo hubiese acabado de salir de las manos de su Creador».[86] Casi al mismo tiempo, el hondureño José Cecilio del Valle llamaba igualmente, desde las páginas del *Amigo de la Patria*, a «crearlo todo de nuevo», y el guayaquileño Vicente Rocafuerte insistía en que «todo debe ser nuevo en este nuevo mundo».[87]

Cuando, pocos años después de las independencias, llegue para la mayoría de sus líderes la hora amarga de la decepción, no por eso dejarán de considerar el tiempo vivido como el umbral de entrada en una nueva época. En la década de 1830 muchos hispanoamericanos —pese al balance, a veces terriblemente negativo, de algunos textos muy conocidos de Bolívar, Monteagudo, etc.— seguían pensando que la era de las revoluciones, que empezaba a verse como una época de implantación del liberalismo y del republicanismo en el continente americano, continuaba abierta.

El mexicano Zavala enfatizaba el enorme cambio de ideas y opiniones operado en su país «en el espacio de una generación». Entre 1808 y 1830 se había hundido una forma de gobierno considerada legítima, reemplazada por un nuevo régimen que había hecho «pasar siete millones de habitantes desde el despotismo y la arbitrariedad hasta las teorías más liberales».[88] El venezolano Fermín Toro, por su parte, veía en «la suerte de las nuevas Republicas americanas» un hecho prodigioso: «jamás vieron las edades movimiento más bello, más uniforme, más grandioso que el de un mundo entero proclamando libertad; ni se verán nunca nacer tantas instituciones a un tiempo, tan puras, tan liberales».[89]

No obstante, se diría que los intelectuales americanos de la generación romántica, descontentos con el legado recibido, deseaban que todo empezase de nuevo. El futuro de las incipientes naciones seguía concitando cierta desasosegante sensación de incertidumbre, sin abandonar por eso las gran-

[86] *El Sol del Perú*, 4 de abril de 1822 (Carmen Mc Evoy, «República-Perú», en DPSMI-I, p. 1347). Sobre las esperanzas visionarias que despertó la Revolución norteamericana entre quienes la vivieron véase Gordon S. Wood, *The American Revolution. A History*, Nueva York, The Modern Library, 2002, pp. 52, 91 y 94.

[87] «América», en *El Amigo de la Patria*, núm. 18-19, Guatemala, 30 de noviembre de 1821, en José Cecilio del Valle, *Obras escogidas*, ed. de Mario García Laguardia, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1982, p. 220. Vicente Rocafuerte, *El Sistema Colombiano, popular, efectivo y representativo es el que más conviene a la América independiente*, Nueva York, Imprenta de A. Paul, 1823, p. 27. Las palabras de Rocafuerte y Del Valle se asemejan a aquellas aún más radicales de Saint-Just: «Todo lo que no es nuevo en un tiempo de innovación es pernicioso» (cit. Mona Ozouf, «L'idée républicaine et l'interprétation du passé national», en *Annales HSS*, vol. 53, núm. 6 (1998), pp. 1075-1087, p. 1077).

[88] Lorenzo de Zavala, *Ensayo histórico de las revoluciones de México desde 1808 hasta 1830*, Nueva York, Imprenta Elliot y Palmer, 1832, vol. II, p. 291.

[89] Fermín Toro, «Europa y América», en *El Correo de Caracas*, 1839, recogido en *Pensamiento Político Venezolano del siglo XIX. Textos para su estudio*, Tomo 1: *La Doctrina conservadora: Fermín Toro*, Caracas, Congreso de la República-Ediciones Conmemorativas del Bicentenario del Libertador, 1983, p. 81.

des expectativas: «La fórmula de nuestra organización social», afirmaba el tucumano Alberdi, «es un misterio que se oculta en los arcanos del porvenir [...]. Estamos en los albores de una era nueva y desconocida en los anales humanos. Todo lo que va a salir de este continente es distinto de lo conocido hasta ahora; guardémonos de rodear la cuna de un mundo que nace, de las leyes de un mundo que se va»[90] (me ocupo del advenimiento del futuro en el mundo hispano en el capítulo XII).

Revolución

Para entonces, *la revolución*, sin perder del todo sus orígenes metafóricos, se había consolidado como concepto —incluso en el dominio de la historiografía y de la incipiente ciencia social— y convertido a la vez en un verdadero mito. Mientras, en la obra de autores como Burke, Tocqueville o Marx, el fenómeno revolucionario era abordado desde diversas perspectivas de análisis, dando origen a una serie de teorías e interpretaciones que serían retomadas y profundizadas por historiadores y teóricos sociales de los siglos XIX y XX, el relato mítico de la revolución como parteaguas del tiempo y comienzo absoluto era compartido por amplios sectores. Pocas nociones concitaron desde el inicio de la crisis tantas esperanzas de cambios radicales.

El expresidente norteamericano John Adams escribía en 1815 que «the last twenty-five years of the last century, and the first fifteen years of this may be called the age of revolutions and constitutions». Lejos de haberse cerrado, como parecía creer Adams, aquella *era de las revoluciones y de las constituciones* iba a prolongarse en el mundo ibérico todavía más de una década.[91]

A muchos de los actores que la vivieron no les cabía duda de que la revolución era en lo fundamental un acontecimiento único con múltiples manifestaciones; y a menudo pensaban la revolución como una gigantesca fuerza natural, casi sobrenatural, dotada de una inmensa capacidad de arrastre. Flórez Estrada pensaba que el mundo había entrado en una «revolución ge-

[90] Juan Bautista Alberdi, «Observaciones sobre el certamen poético celebrado en Montevideo en 1841», en *Autobiografía* [Montevideo, 1841], Buenos Aires, Jackson, 1953, p. 85, cit. Fabio Wasserman, «Historia-Argentina/Río de la Plata», en *DPSMI-I*, p. 587.

[91] Howe, *Language and Political Meaning in Revolutionary America*, p. 53. El mismo año (1829) en que el historiador alemán B. G. Niebuhr proponía para ese tiempo el nombre «época de la revolución» (*Zeitalter der Revolution*) (Koselleck, *historia/Historia*, p. 58), Donoso Cortés, pensando sobre todo en Europa, calificaba al setecientos de «siglo de las revoluciones» (*Discurso de apertura en el Colegio de Humanidades de Cáceres* [1829], en OC, vol. I, p. 201, denominación que refiere específicamente a Francia en sus *Lecciones de Derecho político* [1836-1837], ed. de José Álvarez Junco, Madrid, CEC, 1984, p. 108). Para entonces, se había producido un espectacular incremento del uso de la palabra, bien visible en el número de títulos recogidos en el catálogo de la BNE que incluyen la voz *revolución*: de tan solo uno antes de 1788, se pasa a 15 entre 1789 y 1808 y a 110 entre 1808 y 1833 (Juan Francisco Fuentes, «Revolución-España», *DPSMI-II*, vol. 9, p. 143).

neral» de la que la mismísima Revolución francesa no representaba sino una fase destacada. Incluso Fernando VII, en algunos de sus decretos posteriores a 1814, alude a la «revolución de España y América» como un fenómeno global y unitario. En 1811, Agustín de Argüelles había afirmado que «España, a despecho suyo, ha entrado ya en el turno de la revolución», esto es, en esa «alteración inexorable, consecuencia necesaria de la que va corriendo por toda Europa, anunciada por las luces [...] del siglo pasado».[92] Bolívar, en su «Discurso de Angostura», habla metafóricamente de «la revolución de estos dos grandes pueblos», refiriéndose a Inglaterra y a Francia, como «un radiante meteoro [que] ha inundado el mundo con tal profusión de luces políticas, que ya todos los seres que piensan han aprendido cuáles son los derechos del hombre y cuáles sus deberes, en qué consiste la excelencia de los gobiernos y en qué consisten sus vicios», hasta el punto de «encend[er] los pechos de los apáticos españoles».[93]

Como se ve, la cuestión de hasta qué punto lo que sucedía, primero en la Península, y poco después en los territorios de ultramar, era un proceso endógeno, o más bien obedecía al «contagio» de las revoluciones norteamericana y francesa se suscitó y debatió desde el primer momento (y, desde entonces, no ha dejado de interesar a filósofos, políticos e historiadores). La respuesta a esta cuestión variaba considerablemente de unos a otros testigos de los hechos. En general, los sectores más opuestos a esa gran conmoción acusaban a sus turbulentos compatriotas de imitar o querer emular a los franceses. El neogranadino Doctor Quijano, por ejemplo, sostiene que el origen mediato de las revoluciones hispánicas hay que buscarlo en la Revolución francesa, de donde se transmitió a la Península para pasar luego a la América española: «El espíritu insurreccional, atravesando los mares, ha penetrado hasta en las vastas y tranquilas regiones de nuestra América. Sí: la América española ha gustado también del cáliz emponzoñado de la Babilonia francesa». La América, continúa, «permaneció tranquila, subordinada y feliz hasta la fatal época en que por nuestra desgracia comenzaron las imprevistas y peligrosas perturbaciones de la madre patria, promovidas por las intrigas y perfidia de la ambición extraña, y por las maniobras de la felonía doméstica».[94]

En esencia el planteamiento canónico, mil veces repetido en un sinnúmero de textos, y que pasó luego a la historiografía, ratificaría en lo sustancial el diagnóstico de Quijano, eliminando por supuesto su sesgo contrarrevolucionario, si bien probablemente concediendo más importancia a los factores ideológicos, y al descontento de los criollos. Tal esquema causal, que

[92] DSC, 26 de abril de 1811.

[93] *Simón Bolívar. Estado ilustrado, nación inconclusa: la contradicción bolivariana*, Nikita Harwitz Vallenilla, ed., Madrid, Mapfre-Tavera, 2004, p. 97.

[94] *Discurso sobre la insurrección de América, por el Dr. Quijano*, 1813, pp. 13-14.

obedece en parte a la evidencia cronológica de que las revoluciones hispánicas ocurrieron *después* de la francesa (con el consiguiente riesgo de dar por buena la falacia *post hoc, ergo propter hoc*), y también al predominio del modelo difusionista en historia de las ideas, está siendo revisado a fondo en los últimos años.[95] Hoy probablemente son mayoría los especialistas en ese periodo que, del mismo modo que no consideran ni mucho menos tan «evidente» como en el pasado que la Revolución francesa sea una *consecuencia* del pensamiento de las Luces, tampoco están tan dispuestos a ver las revoluciones hispánicas como una «expansión o difusión de la Revolución francesa», buscando los «orígenes» de ambos ciclos revolucionarios más en los desafíos políticos y en los cambios socioculturales de fondo que en el simple influjo de «las ideas».[96] La incidencia de la Revolución francesa sobre España fue grande, sin duda, incluso decisiva, pero lo fue mucho más en el plano político y de las relaciones exteriores que en el terreno ideológico.[97]

[95] Hace más de una década, François-Xavier Guerra consideró «insostenible» la tesis de que la Independencia de Hispanoamérica fuese «hija de la Revolución francesa»: la compleja relación entre esta última y las revoluciones hispánicas en modo alguno podría reducirse al mero juego de las «influencias ideológicas» de la primera sobre las segundas. No solo por el peso del pensamiento político y de las tradiciones culturales propias en esos sucesos (como las «raíces escolásticas de la emancipación», estudiadas por Carlos Stoetzer), sino sobre todo porque en esencia se trató de una «crisis política» que dio paso a una honda «mutación cultural» que, más allá de las «ideas», afectó a las prácticas políticas, al imaginario, a los valores y a los comportamientos (*Modernidad e independencias*, pp. 19*ss*. Véase también el trabajo anterior del mismo autor «La Revolución francesa y el mundo ibérico», en Richard Krebs y Cristián Gazmuri, eds., *La Revolución francesa y Chile*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1990, pp. 335-355). Pese a estas críticas a la historiografía tradicional, Guerra se atuvo básicamente al esquema difusionista centro/periferia. Consideraba que «el mundo latino» en las postrimerías del Antiguo Régimen aparecía estructurado «en tres círculos concéntricos: uno central, Francia, un segundo formado por los países contiguos —Italia, España, Portugal—, y un tercero que comprende —aunque con grandes matices regionales— a América hispánica y a Brasil». Tal esquema espacial tendría su correlato, desde el punto de vista temporal, en un ritmo de «avance» igualmente tricotómico. Francia servía de «centro motor» con su modélica revolución de finales del XVIII; en un segundo círculo, España y Portugal se sumaban a la marcha revolucionaria a comienzos del XIX; en fin, con un desfase todavía un poco mayor, los hispanoamericanos respondían a «los impulsos transmitidos por el [nuevo] centro de la revolución que est[aba] entonces en la Península» (*Modernidad e independencias*, pp. 110 y 305).

[96] Las ideas no *causan* revoluciones. En todo caso, como puso de manifiesto Roger Chartier para el caso francés, serían determinados cambios de fondo en el universo simbólico y en la cultura política —como la desacralización del poder del monarca, los cambios en las prácticas y hábitos de consumo de libros y otros bienes culturales, o la irrupción de la opinión pública— los que habrían abierto la posibilidad de cambios de mayor envergadura y trascendencia (Roger Chartier, *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución francesa*, Barcelona, Gedisa, 1995).

[97] Javier Fernández Sebastián, «L'Espagne et le Directoire: la Monarchie espagnole sous l'emprise de la République française», en Pierre Serna, dir., *Républiques sœurs. Le Directoire et la Révolution atlantique*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2009, pp. 281-300.

Los mismos revolucionarios, liberales y republicanos, con pocas excepciones,[98] niegan cualquier filiación con la Revolución francesa, que constituye más bien un antimodelo.[99] Sí reconocen de buen grado su admiración por el modelo norteamericano, que, como es sabido, constituyó un referente político de primer orden para hispanoamericanos como M. de Pombo, L. de Zavala, V. Rocafuerte, M. L. Vidaurre, F. Varela y muchos otros.[100] En fecha tan temprana como 1799, cuando se cierra la década revolucionaria gala, observa Francisco de Miranda: «Dos grandes ejemplos tenemos delante de los ojos: la revolución americana y la francesa. Imitemos discretamente la primera; evitemos con sumo cuidado los fatales efectos de la segunda».[101]

A decir verdad, ya a principios del siglo XIX se oyeron algunas voces discordantes con esa visión estereotipada de las «causas ideológicas» de la revolución.[102] A juicio del italiano Vincenzo Cuoco, «los franceses [...] creyeron efecto de la filosofía lo que era efecto de las circunstancias políticas de su nación».[103] «La revolución de Francia», escribe el valenciano Sempere y

[98] Una de ellas, Miguel de Pombo, quien observa que la Revolución pasó de América a Europa, para desde allí regresar de nuevo al continente americano: «las luces se comunican rápidamente, la opinión se forma, los espíritus se exaltan, y al fin brota una revolución [la francesa] para siempre memorable, no solo por los extraordinarios sucesos que la caracterizan, sino porque en ella estaba envuelto el germen de la libertad de todo el continente Colombiano» («Discurso preliminar sobre los principios y ventajas del sistema federativo» [1811], p. iii)

[99] Marie-Laure Rieu-Millán, «Les Cortès de Cadix et leur députés d'outre-mer face au modèle français de révolution politique», en *Les Révolutions Ibériques et Ibéro-Américaines à l'aube du XIXe siècle*, París, Maison des Pays Ibériques/CNRS, 1991, pp. 139-160. Uno de los reproches más frecuentes contra la Revolución francesa, además de sus desmanes y violencias, es su incapacidad para dar una constitución estable al país. Según afirmó el diputado Oliveros, de tendencia liberal moderada, «el mundo entero es testigo de los males que ha causado a la humanidad la revolución de Francia [...]; en veinte años se han sucedido en esta nación todos los gobiernos que vio Roma en los setecientos que duró. La hemos visto con una monarquía constitucional, pasar después a la democracia, de aquí a la anarquía, abortar ésta el despotismo de Napoleón [...]. ¿Y cómo es posible, Señor, que tamaños extravíos se puedan aplicar a la nación española?» (DSC, 8 de junio de 1811; ibíd., pp. 140-141).

[100] Bernard Bailyn, *To Begin the World Anew. The Genius and Ambiguities of the American Founders*, Nueva York, Vintage Books, 2004, pp. 146-147.

[101] Carta de Miranda a Gual, 31 de diciembre de 1799, en *Archivo del General Miranda*, 24 vols., Caracas, 1929-1950, XV, p. 404. Para el caso del Perú véase Rosas Lauro, *Del trono a la guillotina. El impacto de la Revolución francesa en el Perú (1789-1808)*.

[102] Visión que todavía es defendida en nuestros días por algunos autores. El más destacado de todos ellos es sin duda Jonathan Israel, con sus conocidas tesis sobre la Ilustración radical. En el tercer libro de su trilogía dedica un capítulo a la Ilustración iberoamericana: *Democratic Enlightenment. Philosophy, Revolution, and Human Rights, 1750-1790*, Oxford, OUP, 2013, pp. 504-534.

[103] Vincenzo Cuoco, *Saggio storico sulla Rivoluzione di Napoli* [1801], ed. de Antonino De Francesco, Manduria/Bari/Roma, 1998, cit. Federica Morelli, «El trienio republicano italiano y las revoluciones hispanoamericanas: Algunas reflexiones en torno al concepto de «revolución pasiva», en María Teresa Calderón y Clément Thibaud, coord., *Las revoluciones del mundo atlántico*, Bogotá, Taurus, 2006, pp. 81-99, cita p. 87. Sobre la teoría de la «revolución pasiva»

Guarinos, «había sido efecto, no tanto de la filosofía a que se atribuye comúnmente, como de los errores y caprichos de su corte».[104] Más bien sería la falta de luces, el déficit de ilustración, y no los «progresos de las luces», una de las causas principales del estallido revolucionario. Conclusiones que, según Sempere, podían hacerse extensivas a la revolución española.[105]

Así pues, el problema de las causas de las revoluciones hispánicas (y de las revoluciones *tout court*) fue puesto encima de la mesa desde sus inicios. Numerosos testigos de los hechos tendieron a interpretar la crisis como una «revolución inducida» o «pasiva».[106] La cuestión se planteó ya en los inicios de la Revolución de España, y continuó discutiéndose en el mundo hispano hasta nuestros días, en lo que constituye un frondoso debate historiográfico.

El historiador argentino Fabio Wasserman se ocupó hace años de una rama de este debate, concretamente de la polémica decimonónica acerca de si la Revolución de Mayo en el Río de la Plata fue un proceso carente de un sujeto, o el producto de un liderazgo consciente. Entre las causas que desencadenaron la revolución en América, el clérigo Gorriti cita las siguientes: «la estolidez de Carlos IV, la corrupción de Godoy, la ineptitud de Sobre-Monte, la ambición de Bonaparte, los periódicos de España, la conducta equivocada de Liniers, las intrigas de Goyeneche, las perfidias de la Junta Central y la incapacidad de Cisneros».[107] Varias otras fuentes insisten en el papel fundamental en el inicio del proceso independentista de las informaciones y co-

véase Antonino De Francesco, «Il "Saggio storico" e la cultura politica italiana fra Ottocento e Novecento», en Vincenzo Cuoco, *Saggio storico sulla Rivoluzione di Napoli*, pp. 9-197. Véase también Simonetta Scandellari, «Entre revoluciones y constituciones: la interpretación de los sucesos napolitanos de 1799 en el "Saggio storico" de Vincenzo Cuoco», *Res Publica*, núm. 22 (2009), pp. 83-110.

[104] Juan Sempere y Guarinos, *Historia del Derecho español*, Madrid, Imprenta Nacional, 1823, II, p. 388.

[105] Rafael Herrera Guillén, *Las indecisiones del primer liberalismo español. Juan Sempere y Guarinos*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, pp. 174-175.

[106] Como dijo entonces un diputado en Cortes: «Nosotros no estamos en revolución, nos han revuelto» (*Semanario Patriótico*, 14 de marzo de 1811 y 28 de septiembre de 1811. Véanse las *Crónicas de Cortes del* Semanario Patriótico *(1810-1812)*, ed. de Fernando Durán López, Cádiz, Ayuntamiento de Cádiz, 2003, pp. 491 y 242). Algunos liberales españoles dieron pie a esa imagen de la revolución como un mero reflejo o secuela de lo que ha sucedido antes en otros lugares (por ejemplo, Argüelles: DSC, 26 de abril de 1811). Véase también Javier Fernández Sebastián y Juan Francisco Fuentes, dirs., *Diccionario político y social del siglo XIX español*, Madrid, Alianza Editorial, 2002, pp. 628-638, *s. v.* «Revolución».

[107] *Diario de Sesiones del Congreso General Constituyente de las Provincias Unidas del Río de la Plata*, sesión núm. 140, 31 de mayo de 1826, pp. 6-7 (cit. Fabio Wasserman, «La Revolución de Mayo y sus metáforas en el Bosquejo del Deán Funes», ponencia presentada en el VII Seminario Argentino-Chileno y I Seminario Cono Sur, titulado «El Cono Sur frente al Bicentenario (1810-2010)», Mendoza (Argentina), Centro de Estudios Trasandinos y Latinoamericanos-Facultad de Ciencias Políticas y Sociales Universidad Nacional de Cuyo, 2004, p. 8). Nótese que, con la excepción de los «periódicos de España», todos los factores preparatorios de la revolución enumerados por Gorriti son negativos.

mentarios de la prensa peninsular que llegaban a América; por ejemplo, el regente de la Audiencia cuzqueña, Manuel Pardo, anota en abril de 1816 lo siguiente en su *Memoria de la insurrección del Cuzco*: «Con este desgraciado ejemplo [se refiere al de Buenos Aires], con la lectura de papeles públicos que llegaban de la Península, en que se encarecían el despotismo y la opresión que por espacio de trescientos años habían sufrido los americanos [...] se ha ido del todo alterando la opinión política de esta América».[108]

¿Se trató de una revolución fortuita, impremeditada y «pasiva» —«producida por el mismo curso de los sucesos», o «por la acción general de las cosas», como creían Funes o Alberdi— o más bien fue un fenómeno intencional, protagonizado por un puñado de patriotas que tomaron decisiones perfectamente conscientes, como sostuvo Mitre?[109] ¿fueron las revoluciones hispánicas «efecto de la filosofía» o de las circunstancias? Sea cual sea la respuesta que demos a estas preguntas, parece oportuno recordar de nuevo que «las ideas», por sí mismas, no producen revoluciones. Una revolución —y cualquier otro fenómeno social de cierta complejidad— es casi siempre el resultado de una combinación variable de la acción humana intencional y de circunstancias más o menos azarosas e incontrolables.[110]

[108] CDIP, III, 6, p. 258; Rey de Castro Arena, *El pensamiento político y la formación de la nacionalidad peruana, 1780-1820*, pp. 227-228.

[109] Wasserman, «La Revolución de Mayo y sus metáforas en el Bosquejo del Deán Funes». En su crítica a la interpretación de Mitre, alude Juan Bautista Alberdi a los revolucionarios como aquellos «hombres que, pareciendo gobernar, obedecen y siguen [la acción general de las cosas]» que les gobierna a ellos («Belgrano y sus historiadores», en *Grandes y pequeños hombres del Plata. El Pensamiento Político Hispanoamericano*, Buenos Aires, De Palma, 1964, t. VI, p. 213). Junto a estas metáforas naturalistas, que subrayan el componente fatalista/determinista de las revoluciones, otro tipo de tropos prefieren destacar sus facetas voluntaristas/personalistas. David Bell, «Afterword», en Keith Michael Baker y Dan Edelstein, eds., *Scripting Revolution. A Historical Approach to the Comparative Study of Revolutions*, Stanford, Stanford University Press, 2015, pp. 346-347.

[110] Tal vez no sea completamente ocioso recordar en este punto la célebre frase de Marx en el primer capítulo de *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* (1852): «Los hombres hacen la historia, pero no en las condiciones que ellos eligen, sino en las circunstancias que les vienen dadas por el pasado». Roberto Breña ha insistido con razón en que, en el caso de las revoluciones hispánicas, es más fácil buscar explicaciones a lo que sucedió a partir de las circunstancias del momento que basándose en las ideas o en las voluntades de los líderes revolucionarios (*El imperio de las circunstancias. Las independencias hispanoamericanas y la revolución liberal española*, Ciudad de México, El Colegio de México/Marcial Pons, 2013). Algunos actores importantes de aquella revolución, desde el inicio mismo de la crisis, recurren a diversas metáforas —como las del viento huracanado que todo lo arrastra— para subrayar el incontenible ímpetu de los hechos consumados en cascada que se imponen con su fuerza inapelable. Valentín de Foronda, a la sazón cónsul de España en Filadelfia, comentando en caliente con varios amigos españoles lo que está sucediendo en la Península como consecuencia de la intervención napoleónica escribe: «Yo veía a vms. cerca del Turbillón Galicano y me decía si serán arrebatados al centro del remolino por la fuerza impetuosa de las circunstancias!» (Valentín de Foronda, *Cartas para los amigos y enemigos de Don Valentín de Foronda*, Filadelfia, Palmers, 1809 (3.ª edición), p. 2, cit. Carmen de la Guardia Herrero, «A través del Atlántico. La correspondencia republicana entre

Creo que, pese a las diferencias de todo tipo entre las revoluciones hispánicas y las dos grandes revoluciones atlánticas que las precedieron (dejamos deliberadamente a un lado el singular caso de Haití), cuando se analizan los procesos y sobre todo el lenguaje constitucional a que dieron lugar, es posible reconocer un inocultable aire de familia. Surgido de una cultura política católica, el constitucionalismo hispano presenta sin duda caracteres propios —empezando por un confesionalismo que hoy, visto desde la distancia de una sociedad secular, resulta llamativo—, mas al mismo tiempo está abierto a la recepción de los modelos foráneos y a la creación inducida de conceptos jurídicos y políticos compatibles con los grandes ejes forjados por las revoluciones de finales del siglo anterior. De ahí que el vocabulario manejado por los primeros constitucionalistas hispanos no sea tan diferente de aquellas dos grandes experiencias previas: las nociones de base son en gran medida las mismas, aunque diversamente interpretadas para responder a sus problemas específicos, y muchas de sus innovaciones —aun partiendo de una cultura política bastante distinta— indudablemente buscaron inspiración en modelos franceses, británicos y norteamericanos.[111]

La independencia, reverso de la conquista

Como corresponde a un momento inaugural tan señalado, los acontecimientos que rodearon a las independencias fueron sometidos a un rápido proceso de mitificación. Las independencias fueron pensadas muy pronto como el momento decisivo, la aurora de un tiempo nuevo que a su vez venía a cerrar el ciclo abierto por el descubrimiento y la conquista de América. En este sentido, la caudalosa retórica de los «tres siglos de despotismo» —un cliché que encontramos en ambos hemisferios— fue acompañada en ciertos casos de un tipo de discurso que tendía a asociar estrechamente el inicio de la presencia europea en el Nuevo Mundo con la independencia. Y, si los filósofos más reputados —incluyendo a Voltaire, Raynal y Smith— solían ver en el descubrimiento el acontecimiento más importante de la historia universal,[112] ahora se alzaban voces que pretendían que la independencia estaba llamada a ser un suceso más notable todavía.

Thomas Jefferson y Valentín de Foronda», en *O Atlântico Revolucionario. Circulação de ideias e de elites no final do Antigo Regime*, José Damião Rodrigues, ed., Ponta Delgada (Azores), Centro de História de Além-Mar, 2012, pp. 439-462, p. 450). En el mismo sentido, Pedro Chapuis reconoce que las circunstancias son «siempre más imperiosas» que los principios: *El Verdadero Liberal*, Valparaíso, 18 de mayo de 1827, cit. en Cid, *Pensar la revolución. Historia intelectual de la independencia chilena*, p. 221. Y no se piense que esa es una característica única de las revoluciones hispánicas. Sobre el imperio de las circunstancias y la primacía de la acción sobre el pensamiento véase Runia, *Moved by the Past*, pp. 139-142.

[111] Aunque sería necesario añadir no pocos matices, *mutatis mutandis* podríamos subscribir para nuestro caso estas palabras de Bernard Bailyn en referencia a la Revolución norteamericana: «El vocabulario de la política en la Norteamérica del siglo XVIII fue metropolitano, transcultural, europeo, incluso universal; pero la realidad de las vidas de los norteamericanos, su contexto político y social, eran sobre todo locales» (*To Begin the World Anew*, pp. 7-8).

Mientras que el español Santiago Jonama seguía enfatizando la trascendencia del «descubrimiento del Nuevo Mundo [...] sobre el perfeccionamiento de la civilización europea» en todos los órdenes,[113] otros autores trasladaban el énfasis desde 1492 hasta el presente desde el que escribían. Miguel de Pombo vaticinaba que «la independencia de América a principios del siglo diez y nueve será en los anales de la historia un acontecimiento más memorable que lo fue el de su descubrimiento a fines del siglo quince».[114] «La independencia de América ha debido causar en el antiguo mundo una revolución más importante que la que causó su descubrimiento», leemos muchos años después en un diario mexicano. Este texto parece corroborar las declaraciones de Pombo y matizar el célebre pasaje en el que Raynal había afirmado, al comienzo de su famosa *Historia de las dos Indias*, que con los descubrimientos «comenzó una revolución en el comercio, en el poder de las naciones, en las costumbres, en la industria y en el gobierno de los pueblos».[115] La superior importancia de la independencia sobre el descubrimiento se convertirá en un tópico de la literatura política iberoamericana. Opiniones semejantes pueden leerse a lo largo del siglo XIX en muchos lugares a ambas orillas del Atlántico ibérico. Según el reformador liberal Mouzinho da Silveira, minis-

[112] Voltaire, *Essay sur l'histoire générale, et sur les mœurs et l'esprit des nations* [1756], ed. Ginebra, Cramer, 1761, vol. IV, p. 83. Guillaume-Thomas Raynal, *Histoire philosophique et politique des établissements & du commerce des Européens dans les deux Indes* [Ámsterdam, 1770], La Haya, Gosse, 1776, tomo I, Introducción, p. 2. Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* [1776], en R. H. Campbell, y A. S. Skinner, eds., Oxford, OUP, 1976, libro IV, cap. 7, p. 166. «El descubrimiento de una parte tan grande de la tierra», escribe por su parte el peruano Juan Pablo Viscardo y Guzmán, «es y será siempre, para el género humano, el acontecimiento más memorable de sus anales» (*Carta dirigida a los españoles americanos por uno de sus compatriotas* [1791], Londres, P. Boyle, 1801, p. 1).

[113] Santiago Jonama, *Cartas al Abate de Pradt por un indígena de la América del Sur* [1818], ed. de Alberto Gil Novales, [Barcelona], Antonio Bosch, 1992, carta IV, pp. 33-34. A juicio del marino ilustrado Vargas Ponce, aquellas exploraciones y descubrimientos provocaron una «revolución única que [...] mudó la faz del universo, varió la constitución del orbe, alteró las leyes, los usos, las opiniones, el comercio, el poder, la salud, las virtudes y los vicios de los hombres y de las naciones. Ella ocasionó la mudanza mas notable que jamás ha habido en las costumbres, en la industria, en el gobierno de los pueblos» (José de Vargas Ponce, *Importancia de la historia de la Marina española*, Madrid, Imprenta Real, 1807, p. 28).

[114] Pombo, «Discurso preliminar sobre los principios y ventajas del sistema federativo» [1811], pp. v-vi. Ese mismo año, el ilustrado Francisco José de Caldas y Tenorio, director del observatorio astronómico de Santafé de Bogotá, en su *Almanaque de las Provincias Unidas del N.R. de Granada para el año bisiesto de 1812, Tercero de nuestra libertad*, Bogotá, Imprenta Patriótica de D. Nicolás Calvo, 1811, propone una cronología para la historia profana cuyos hitos principales incluyen el descubrimiento de América y la independencia de los Estados Unidos.

[115] *El Cosmopolita*, Ciudad de México, 4 de noviembre de 1840, p. 3; cit. Guillermo Zermeño, «América-México», *DPSMI-I*, p. 137.

tro de don Pedro IV, la separación de Brasil sería «un acontecimiento aún más fértil en consecuencias de lo que fue su descubrimiento».[116] Algunos años antes, recién consumada la independencia del Imperio Mexicano de España, Agustín de Iturbide se extasía ante este «grande espectáculo, el mayor que se ha presentado a la admiración de las naciones y que va a producir una mudanza súbita en todos los intereses y relaciones de sus gobiernos, al modo que los descubrimientos del siglo décimo quinto hicieron variar de faz a todas las potencias europeas».[117]

Por otra parte, la independencia es pensada en ciertos casos como el final de un largo ciclo que se abrió en el momento de la conquista. En el ánimo de algunos de los principales impulsores de los procesos de independencia americanos se observa, en este sentido, una voluntad decidida de enlazar con el pasado prehispánico para, de ese modo, poder presentar su acción secesionista como la *recuperación* de una independencia perdida. El discurso de Carlos María de Bustamante, leído por el «nuevo Moisés» Morelos en la apertura del Congreso de Chilpancingo, enfatiza que de lo que se trata es de recobrar dicha independencia, restableciendo el Imperio mexicano. Tras invocar a los espíritus de Moctezuma, Cuauhtémoc, Cacamatzin y demás caudillos aztecas, Morelos proclama que el largo paréntesis de la dominación española se ha cerrado: «al 12 de agosto de 1521, sucedió el 14 de septiembre de 1813. En aquél se apretaron las cadenas de nuestra servidumbre en México Tenochtitlán; en éste, se rompen para siempre en el venturoso pueblo de Chilpancingo».[118] Así entendida, la independencia ponía fin a «tres siglos de despotismo», y venía a ser el reverso de la conquista.

Una voluntad pareja de enlazar «con el mundo prehispánico y mostrarse así como herederos culturales del pasado indígena» se observa en algunos lugares de Sudamérica.[119] En un pasaje bastante similar al discurso de Bus-

[116] Ley de 30 de junio de 1832; Miriam H. Pereira, *Revolução, finanças, dependência externa*, Lisboa, Sá da Costa, 1979, p. 202; cit. Sérgio Campos Matos, «Nación-Portugal», DPSMI-I, p. 959.

[117] Escrito del 19 de octubre de 1821, cit. Mario Vázquez Olivera, *El Imperio Mexicano y el Reino de Guatemala. Proyecto político y campaña militar, 1821-1823*, Ciudad de México, FCE, 2009, p. 312.

[118] David A. Brading, *Mito y profecía en la historia de México*, Ciudad de México, FCE, 2004, p. 91. Mas, incluso en esas circunstancias, Morelos no deja de aplicar ocasionalmente el concepto de manera ambigua, refiriéndose a la usurpación napoleónica del trono español (Ana Carolina Ibarra, «El concepto Independencia en la crisis del orden virreinal», en Alicia Mayer, coord., *México en tres momentos: 1810, 1910, 2010*, Ciudad de México, Instituto de Investigaciones históricas-UNAM, 2007, p. 277).

[119] José Emilio Burucúa y Fabián Alejandro Campagne, «Mitos y simbologías nacionales en los países del Cono Sur», en Annino y Guerra, coords., *Inventando la nación*, pp. 433-474. Portillo ha recordado muy oportunamente que ya durante la gran rebelión de Tupac Amaru II se utilizaron profusamente emblemas y símbolos incaicos que querían traer a la memoria la derrota de los incas en el siglo XVI (José M. Portillo Valdés, *Crisis atlántica. Autonomía e independencia en la crisis de la monarquía hispana*, Madrid, Marcial Pons, 2006, p. 252). Dardo Scavino, por su parte, ha reparado en las inconsecuencias de un doble discurso identitario criollo que tan pronto enfatiza el componente amerindio como busca entroncar con los conquistadores españoles

tamante y Morelos, M. de Pombo, antes de vaticinar que la independencia de América llegaría a ser considerada por los historiadores un suceso más importante que su descubrimiento, imagina igualmente a los jefes aztecas y muiscas levantándose «triunfantes de la noche del sepulcro».[120] Años después, la victoria de Ayacucho será interpretada por el político cartagenero José Fernández Madrid como la rendición de las «banderas ensangrentadas de Pizarro» ante Bolívar.[121]

Ese salto atrás simbólico de trescientos años desde las primeras décadas del ochocientos hasta comienzos del quinientos es una estrategia retórica compartida por muchos protagonistas de aquellos hechos a ambos lados del Atlántico.[122] No pocos referentes políticos y culturales de aquel lejano Renacimiento[123] parecen haber vuelto a renacer en esas postrimerías de la Ilustración que se solapan con los primeros vagidos del Romanticismo. Es como si la élite política e intelectual necesitase remontarse a las fuentes para intentar entender lo que estaba sucediendo, que veían a la vez como el cierre de un ciclo histórico y la apertura de una nueva etapa. Esta obsesión por volver al momento de la conquista para declarar ese largo ciclo concluso y tomar impulso, tal vez se explique en parte porque intuyeran que el sentimiento de entrar en un tiempo radicalmente nuevo, vertiginosamente acelerado, pudo haber guardado alguna similitud con las vivencias de sus antepasados tres siglos atrás.[124] Si Gómara pudo afirmar a mediados del siglo XVI, en la dedicatoria de su *Historia general de las Indias y conquista de México*, que «nunca

(*Narraciones de la independencia. Arqueología de un fervor contradictorio*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2010). Y, como se ha subrayado a menudo, en muchos casos —como lo revelan por ejemplo el contraste entre las actitudes de los mexicanos José M. L. Mora y C. M. de Bustamante— el interés por las antigüedades indias está en razón inversa de su preocupación por los indios del presente (Christopher Domínguez Michael, *La innovación retrógrada. Literatura mexicana, 1805-1863*, Ciudad de México, El Colegio de México, 2016, p. 283).

[120] Pombo, «Discurso preliminar sobre los principios y ventajas del sistema federativo» [1811], pp. v-vi. Sobre la indiomanía que se desarrolla a partir de esa época véase Earle, *The Return of the Native: Indians and Myth-Making in Spanish America, 1810-1930*. Un breve balance sobre el tratamiento del pasado prehispánico en la historiografía mexicana de la primera mitad del siglo XIX en Enrique Krauze, *La presencia del pasado*, Ciudad de México/Barcelona Tusquets, 2005, pp. 43-52.

[121] Hans-Joachim König, *En el camino hacia la nación. Nacionalismo en el proceso de formación del Estado y de la nación de la Nueva Granada, 1750 a 1856*, Bogotá, Banco de la República, 1994, pp. 384-385.

[122] Sobre esta cuestión puede verse mi trabajo «A Distorting Mirror: The Sixteenth Century in the Historical Imagination of the First Hispanic Liberals».

[123] En un texto citado más arriba, Santiago Jonama encarecía la importancia de la invención de la imprenta y del descubrimiento de América. Gracias al refuerzo de «las comunicaciones de nación con nación», ambos acontecimientos habrían tenido una enorme influencia «*sobre el renacimiento de las letras, y sobre los progresos admirables que las luces han hecho desde entonces, y que todavía hacen con una rapidez que siempre va en aumento*» (*Cartas al abate de Pradt por un indígena de la América del Sur*, p. 34, énfasis añadido).

[124] Alejandro de Humboldt, tratando de dar sentido a los sucesos de su tiempo, especialmen-

jamás rey ni gente anduvo y sujetó tanto en tan breve tiempo como la nuestra»,[125] tres siglos más tarde Lorenzo de Zavala comparaba en su *Ensayo histórico de las revoluciones de México* (1831) los drásticos cambios revolucionarios vividos en primera persona por él y su generación con la rapidez de la conquista de México por Cortés y sus hombres.[126]

A comienzos de la década de 1820, el paralelismo entre la rapidísima expansión de la Constitución de Cádiz y las conquistas de la España imperial se hace presente en los escritos de algunos comentaristas. No sin ironía, el abate de Pradt rinde tributo de admiración a una «revolución conquistadora» que presenta sorprendentes concomitancias con lo sucedido en Europa y América trescientos años antes:

> La Constitución española, en lo que se refiere a la extensión y la rapidez de las conquistas, ha reproducido las de Carlos V y Felipe II; como ellos, se ha apoderado de Nápoles y de Portugal y ha dado leyes a América; incluso ha llegado más lejos, puesto que ha alcanzado al Brasil; estas son ciertamente grandes y rápidas conquistas. Viendo a tantos pueblos correr delante de ella y aceptar con confianza a esta recién llegada, parece necesario reflexionar sobre un movimiento que no conoce otro igual en el mundo: por mucho que se consulte la historia, el ejemplo es único.[127]

Desde una perspectiva opuesta, la reactivación por el cura Hidalgo del mito originario de la Virgen de Guadalupe, cuya aparición al chichimeca Juan Diego Cuauhtlatoatzin dataría según la tradición de 1531, no sería tampoco ajena a esta voluntad de enlazar con el momento de la conquista.[128] El movimiento independentista podía así aureolarse de un indigenismo mesiánico y buscar un sólido cimiento, a la vez, en la mítica cuna de la Iglesia mexicana y en la dura roca del santuario prehispánico dedicado a la diosa Tonantzin en el cerro de Tepeyac. La inspiración lacasiana de muchas de las

te al momento transicional de aceleración y globalización de finales del XVIII y comienzos del XIX, vuelve su vista al siglo XVI (Ette, «Archeologies of Globalization»,).

[125] Francisco López de Gómara, *Historia general de las Indias y Vida de Hernán Cortés* [1552], Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1979, pp. 7 y 314.

[126] Zavala, *Ensayo histórico de las revoluciones de México*, tomo II, p. 291. *Vide infra*, la cita literal en cap. XI, n. 83.

[127] De Pradt, *L'Europe et l'Amérique en 1821*, vol. II, cap. XVI, p. 1. Según De Pradt, la razón de esa prodigiosa expansión de la Constitución de 1812 es que los pueblos en todas partes desean acabar con el poder absoluto y han encontrado en ella un ídolo y talismán para sus anhelos: pp. 3-4. Versión en inglés, Dominique de Pradt, *Europe and America in 1821*, Londres, 1822, p. 1, donde el traductor (J. D. Williams), en lugar de «la constitution espagnole», opta por la fórmula «the Spanish Revolution». Véanse los comentarios al respecto de Scott Eastman, «America Has Escaped from our Hands». Rethinking Empire, Identity and Independence during the *Trienio Liberal* in Spain, 1820-1823», en *European History Quarterly*, 41/3 (2011), pp. 428-443, p. 429.

[128] Brading, *Mito y profecía en la historia de México*, pp. 68-69 y 85.

diatribas contra los españoles de Teresa de Mier, Bustamante y otros líderes intelectuales de las independencias es bien conocida, así como la propensión de estos últimos a buscar paralelos, apoyándose en el Antiguo Testamento, entre la suerte del pueblo de Israel y la del pueblo mexicano (o, en su caso, del peruano, etc.).[129]

La consideración por parte de Mier del pacto de Carlos V con los conquistadores y de las Leyes de Indias de 1542 como «nuestra magna carta», «leyes fundamentales o [...] verdadera Constitución» de Nueva España,[130] idea que el propio Bolívar en su *Carta de Jamaica* parece suscribir,[131] constituye otro rasgo historicista de algunos adalides de las independencias. Esa clase de «constitucionalismo histórico» guarda cierto paralelismo con el discurso de la mayoría de los liberales de la España peninsular, y está presente también en otros espacios del mundo hispano (pero no en otros; en el Río de la Plata, por ejemplo, este tipo de discurso parece haber estado casi del todo ausente). Aquellos primeros liberales, como es sabido, sostuvieron que las libertades habían estado ya vigentes en los reinos medievales ibéricos, para ser posteriormente asfixiadas por el despotismo de la dinastía austríaca, a comienzos del siglo XVI.[132] La exaltación de Juan de Padilla, Juan de Lanuza «y demás defensores de las libertades de Castilla y Aragón»,[133] fue precedida de diversas manifestaciones de reconocimiento y recuerdo de aquellos héroes en todo el mundo hispano. Viscardo, por ejemplo, menciona la sublevación de las Comunidades en su *Carta a los españoles-americanos*, y el diputa-

[129] François-Xavier Guerra, «Políticas sacadas de las Sagradas Escrituras. La referencia a la Biblia en el debate político (siglo XVII al XIX)», en Mónica Quijada y Jesús Bustamante, eds., *Élites intelectuales y modelos colectivos. Mundo ibérico (siglos XVI-XIX)*, Madrid, CSIC, 2002, pp. 155-198. En el mundo andino, por ejemplo, el clero revolucionario —recurriendo a fórmulas estereotipadas, tales como «en el día de hoy véis confirmada la palabra de Dios en vosotros»— identifica a los caudillos revolucionarios con Moisés, los Macabeos o el propio Jesucristo, estableciendo también paralelos en negativo, por ejemplo entre Godoy y Antíoco o los Borbones con los Seleúcidas (Marie-Danielle Demélas-Bohy, «La guerra religiosa como modelo», en François-Xavier Guerra, dir., *Revoluciones Hispánicas. Independencias americanas y liberalismo español*, Madrid, Editorial Complutense, 1995, pp. 143-164).

[130] José Guerra [fray Servando Teresa de Mier], *Historia de la revolución de la Nueva España, antiguamente Anáhuac*, Londres, G. Glindon, 1813, pp. 570-614.

[131] Mario Góngora, «Pacto de los conquistadores con la corona y la antigua Constitución Indiana: dos temas ideológicos de la época de la Independencia», en *Estudios de historia de las ideas y de historia social*, Valparaíso, Ediciones Universitarias de Valparaíso, 1980, p. 172. Carolina Guerrero, «Del mar de las Antillas a los Andes; el pacto en la retórica republicana de Bolívar», en Mc Evoy y Stuven, eds., *La República Peregrina*, pp. 199-221.

[132] Javier Fernández Sebastián, «*Levantamiento, guerra y revolución*. El peso de los orígenes en el liberalismo español», en Christian Demange, Pierre Géal, Richard Hocquellet, Stéphane Michonneau y Marie Salgues, eds., *Sombras de mayo. Mitos y memorias de la Guerra de la Independencia en España (1808-1908)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2007, pp. 207-211.

[133] Declarados beneméritos de la patria, grandes hombres y paladines de la libertad en las Cortes elaboraron un proyecto de Decreto y acordaron erigir un monumento en su honor (*DSC*, 24 de junio de 1821 y 14 de abril de 1822).

do quiteño en las Cortes de Cádiz Mejía Lequerica manifiesta reiteradamente su admiración por Padilla, paladín de la libertad hasta la muerte.[134]

La imagen mitificada de los comuneros castellanos como figuras ejemplares y héroes antidespóticos ascendió con fuerza en la España de comienzos del siglo XIX y, más tarde, entre los grupos exaltados del liberalismo popular español, que en el Trienio 1820-1823 acusaron a la masonería de excesivo conservadurismo y crearon la mucho más radical *comunería*.[135] Dichos grupos construyeron una geneología política e intelectual a la medida, un gran relato «histórico» en el que una sucesión de personajes que van desde la Edad Media hasta el presente —Padilla, Bravo, Maldonado, Mina, El Empecinado, Lacy, Porlier, Torrijos, Riego— aparecen como los hitos de una corriente multisecular de «liberalismo español».[136]

Ambas *tradiciones electivas*, la de los comuneros y la de la conquista americana, podían cruzarse a veces de maneras inesperadas. Desde este punto de vista es interesante observar las opiniones del navarro Javier Mina, cuya aventura expedicionaria en tierras mexicanas es bien conocida. Mina es solo un ejemplo, ciertamente singular, de aquellos grupos de liberales españoles que durante la primera restauración fernandina (1814-1820) y, más tarde, durante el decenio absolutista (1823-1833), coincidieron en el exilio con otros intelectuales y diplomáticos iberoamericanos, estrechando con ellos lazos de amistad y alcanzando en ocasiones un alto grado de simpatía mutua y cooperación. De hecho, numerosos constitucionalistas y republicanos de ambos hemisferios se veían a sí mismos pese a todo como luchadores en un mismo combate por la «libertad europea y americana».[137] Para unos

[134] Sorprende, en todo caso, que en la imaginación política del peruano Viscardo estuviese tan vivo el «recuerdo» de los héroes castellanos, como luchadores por la «antigua libertad», que pudiese ser invocado como un precedente directo del ansia de emancipación de los americanos respecto del «despotismo» de la corona sobre los «americanos españoles»: «¿Qué diferencia hay entre aquella situación [se refiere a las circunstancias que provocaron la sublevación de las Comunidades] en la que se encontraron entonces momentáneamente los españoles, y la situación en que hemos estado nosotros durante tres siglos» (Juan Pablo Viscardo, *Carta dirigida a los españoles-americanos por uno de sus compatriotas*, 1801, pp. 8-9). En España, el poeta Quintana cantaba igualmente a los caudillos de las Comunidades castellanas, sobre todo a Juan de Padilla, como héroe de la libertad y campeón de la lucha contra la tiranía (oda «A Juan de Padilla», escrita en 1797, publicada en 1808), y daba a la imprenta la primera serie de sus *Vidas de españoles célebres* (1807) como ejemplos excelsos de virtud. En 1812, en el Cádiz de las Cortes, se estrenaba con gran éxito la tragedia de Francisco Martínez de la Rosa *La viuda de Padilla*.

[135] Sobre la Confederación de Caballeros Comuneros véase Alberto Gil Novales, *Las Sociedades Patrióticas (1820-1823)*, Madrid, Tecnos, 1975, vol. I, pp. 604-606 y 681-733; véase también el documento reproducido por Iris M. Zavala, *Masones, Comuneros y Carbonarios*, Madrid, Siglo XXI, 1971, pp. 220-229.

[136] «Recuerdos agradables a todo buen español», en *La Atalaya de la Libertad*, núm. 3, Bilbao, 19 de enero de 1823. Véase también el artículo «Política Seria. Comuneros», en *El Zurriago*, núm. 26, Madrid, 1822, pp. 1-7.

[137] Javier Fernández Sebastián, «Liberalismos nacientes en el Atlántico iberoamericano: «liberal» como concepto y como identidad política, 1750-1850», en *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, núm. 45 (2008), pp. 173-176.

pocos liberales españoles de la segunda y tercera décadas del siglo XIX, América era también el tablero en el que se jugaba la libertad de España. Escribió Mina por entonces:

> La esclavitud de ésta coincidió con la conquista de aquélla, porque los reyes tuvieron que asalariar bayonetas: sepárese la América, y ya está abismado el coloso del despotismo; porque independiente de ella, el rey no será independiente de la nación. México es el corazón del coloso, y es de quien debemos procurar con más ahínco la independencia.[138]

Nótese la complejidad de los usos —positivos y negativos— que de la voz *independencia* hace en este y otros textos similares el joven militar español: la batalla contra el «despotismo» de tres siglos pasaría por la emancipación de los territorios americanos; no por casualidad, sostiene, la pérdida de las viejas libertades coincidió con la conquista del Nuevo Mundo y el advenimiento de la dinastía austríaca.[139] Si los españoles ayudan a los mexicanos a independizarse estarían pues ayudándose a sí mismos. Su lógica no es muy distinta de la desplegada por los patriotas en la todavía reciente Guerra de la Independencia peninsular, pero el papel de déspota lo desempeña ahora Fernando VII, en lugar de Napoleón. Al igual que sucediera en 1808, para algunos liberales españoles de la época de la Restauración, la lucha contra el despotismo exterior va unida al combate contra la tiranía interior.

De héroes y textos fundacionales

Al ocuparnos de los mitos de origen, es preciso distinguir dos momentos muy diferentes: el de las revoluciones de independencia, y el de la institucionalización y consolidación de los nuevos Estados. Si desde el arranque de los movimientos de emancipación surgió una literatura patriótica que cantaba a los héroes con acentos épicos, solo a partir de mediados del siglo XIX, y con más intensidad desde finales de esa centuria, las historias patrias procedieron a una intensa nacionalización del pasado, que implica una visión fuertemente teleológica de la historia, acompañada de la elevación a los protago-

[138] Citado por Manuel Ortuño Martínez, «Xavier Mina, lazo de unión entre América y España. Con ocasión del bicentenario de las "independencias"», en *Hispania Nova*, núm. 8 (2008), p. 3.

[139] «Los reyes de España con los hombres de Europa han tenido sojuzgada la América, y con el oro y plata de América, la Europa», escribirá años después Antonio Puigblanch, *Opúsculos gramático-satíricos* [1828] (Barcelona, Curial, 1976), vol. I, p. cxxxi). Como es sabido, por distintas razones, varios autores extranjeros, como Bentham o De Pradt, sostenían igualmente que la independencia de América sería buena para España.

nistas de la independencia a la categoría de padres de la patria y héroes de la libertad.[140] Desde el principio, sin embargo, los caudillos independentistas fueron objeto de mitificación, si bien en bastantes casos su puesto en el altar de la patria no estuvo garantizado hasta muchos años después. La memoria de Hidalgo y Morelos, por ejemplo, sufrió algunos altibajos: tras haber sido derrotados y denostados, fueron reconocidos como Padres de la Patria mexicana por el Congreso Constituyente que siguió a la independencia, gracias al empeño de Teresa de Mier y Bustamante, antes de quedar definitivamente incorporados durante la Reforma en el canon de héroes nacionales.

Algunos de los títulos honoríficos por los que fueron conocidos los próceres de la emancipación son reveladores del lugar que finalmente se les asignó en el nuevo imaginario republicano: Francisco de Miranda, *El Precursor* (sobrenombre que el caraqueño Miranda ha de compartir con otros próceres como el arequipeño Juan Pablo Viscardo, el santafereño Antonio Nariño, el payanés Camilo Torres o el quiteño Eugenio Espejo, a quienes también suele dárseles a veces este título); Miguel Hidalgo, *Padre de la Patria*[141] y *Generalísimo de América*; José María Morelos, *Siervo de la Nación*; Simón Bolívar, *El Libertador*; Francisco de Paula Santander, *El Hombre de las Leyes*; José Artigas, *Jefe de los Orientales* y *Protector de los Pueblos Libres*; Bernardo O'Higgins, *Director Supremo*; José de San Martín, *Protector del Perú*; Antonio José de Sucre, *Gran Mariscal de Ayacucho*; José Gaspar de Francia, *El Supremo* o *Dictador Perpetuo de la República del Paraguay*...

Teniendo en cuenta el carácter violento de estos procesos de independencia, y las crueles guerras que los acompañaron, no es extraño que la mayoría de estos próceres fueran caudillos militares. El tono épico de la poesía patriótica de los primeros momentos de la emancipación se extendió pronto a otros géneros literarios, incluyendo el teatro. Camilo Henríquez exaltaba desde las páginas del primer periódico chileno el «entusiasmo revolucionario [...], apoyo único de las revoluciones» que hace salir «del seno de la obscuridad hombres eminentes», y consideraba al arte de Melpómene como «una escuela pública» que debía «respirar nobles sentimientos, inspirar odio a la tiranía y desplegar toda la dignidad republicana».[142]

Este plantel de héroes y grandes hombres no forma un grupo compacto,

[140] José Carlos Chiaramonte, *El mito de los orígenes en la historiografía latinoamericana*, Buenos Aires, Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani - UBA, 1993; François-Xavier Guerra, «La nation en Amérique espagnole. Le problème des origines», en Jean Baechler *et al.*, *La nation*, París, Seuil/Gallimard, 1995, pp. 84-106; Patricio Daza, «La producción de la identidad nacional chilena. Debates y perspectivas de investigación», en *Historia Crítica*, núm. 16 (1999), pp. 3-22.

[141] El sobrenombre *Padre de la Patria* es atribuido no solo a Hidalgo, sino también a Artigas, Bolívar, San Martín y O'Higgins, entre otros.

[142] «La dramática», sostenía, «es un gran instrumento en manos de la política» («Del entusiasmo revolucionario», en *Aurora de Chile*, 10 de septiembre de 1812, pp. 2-4). Adam Versény, *El teatro en América Latina*, Cambridge, CUP, 1996, pp. 77ss.

como sucede en el caso de los Estados Unidos con los *Founding Fathers*. El mundo hispánico era demasiado vasto y demasiado complejo para que tal cosa fuese posible. Por si fuera poco, el hemisferio occidental de la monarquía se fragmentó muy pronto, y, desde 1810, hubo una multiplicidad de territorios —adyacentes o superpuestos— que reclamaban para sí mismos algún tipo de autonomía, incluso la soberanía exclusiva. En consecuencia, los Padres de la patria varían de región a región, de país a país, y en algunos casos, incluso de provincia a provincia. Y a menudo las relaciones entre ellos distaron de ser idílicas (bastará evocar los nombres de Miranda, Bolívar, Santander, Nariño o San Martín, por mencionar solo algunas notorias desavenencias).

Eso no obsta para que algunos de estos personajes fueran enseguida conocidos, y a veces mitificados, incluso en lugares muy alejados del escenario de sus hazañas: en la incipiente prensa patriota chilena, Camilo Henríquez publicó un artículo sobre el cura Hidalgo,[143] y las noticias y opiniones, generalmente laudatorias, sobre Bolívar y otros caudillos de América del Sur no escasearon en la prensa de todo el subcontinente.[144] Además, a diferencia de las revoluciones de finales del siglo XVIII, en las que impera un *ethos* ilustrado y una estética neoclásica, las revoluciones hispánicas se producen ya en una fase de transición hacia la nueva sensibilidad, y su tono —sobre un fondo barroco no del todo esfumado[145]— concede a los héroes un halo romántico mucho más marcado.[146] Miembros de la élite política e intelectual, no necesariamente militares, enseguida tomaron conciencia de que mantener un esfuerzo bélico tan grande exigía mantener encendida la llama del patriotismo y el culto a héroes. Escribe Canga Argüelles a principios de 1810:

[143] «Sobre el mítico general Hidalgo», en *Aurora de Chile*, 17 de diciembre de 1812. El tono del artículo era bastante crítico en algunos aspectos (Lucena Giraldo, *Naciones de rebeldes*, pp. 118-119).

[144] Fray Servando Teresa de Mier propuso que se colgase un retrato de Washington en el salón del Congreso mexicano, y que se concediese a Bolívar una carta especial de ciudadanía (*Ideario político*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1978, pp. 287 y 301).

[145] Que no excluye, por supuesto, manifestaciones de corte clásico: Georges Lomné, «Un mito neoclásico: «El siglo de oro de los Borbones», en Santafé de Bogotá (1795-1804)», en Carrera Damas *et al.*, *Mitos políticos en las sociedades andinas*, pp. 49-50.

[146] Felipe Fernández-Armesto, «Revoluciones atlánticas: Consecuencias en los ámbitos anglosajón e hispano», en Gonzalo Anes y Eduardo Garrigues, coords., *La Ilustración española en la independencia de los Estados Unidos. Benjamin Franklin*, Madrid/Barcelona, Marcial Pons - RAH - Fundación Rafael del Pino, 2007, pp. 196-197. En el terreno pictórico esa diferencia salta a la vista comparando las obras de John Trumbull, Jacques-Louis David y Francisco de Goya. Los escritores e intelectuales de la generación propiamente romántica de los años treinta y cuarenta —los Echeverría, Alberdi, Sarmiento, Lastarria, etc.— insistirán, como es sabido, en esta función cívica y emancipatoria de la literatura, que pondrán al servicio de ideales republicanos, nacionalistas y americanistas.

> En la situación en que se encuentra España es preciso excitar el entusiasmo: canciones patrióticas, himnos en loor de los campeones de la libertad, obeliscos a la memoria de las ínclitas Zaragoza y Gerona, émulas de Numancia y Sagunto, memorias honrosas a los jefes y soldados que se hayan distinguido por algún rasgo de valor, y a los ciudadanos que descuellen entre los demás por sus virtudes y talentos, son unos conductores que comunican la santa electricidad y mantienen el calor sagrado, sin el cual el ánimo carece de la energía para llevar adelante la empresa.[147]

Vale la pena recordar, por otra parte, que Washington, Franklin y otros líderes norteamericanos de la revolución —ya conocidos en el mundo hispánico desde hacía dos décadas[148]— fueron objeto de admiración y culto por los patriotas hispanoamericanos. Los elogios encendidos a Franklin, «primer genio americano», al «inmortal Washington», al «ilustre Paine», y, más raramente, a Adams o Madison, llenan páginas y más páginas de la publicística de aquella fase inaugural. Los llamamientos para que la América del Sur siguiera el ejemplo de los norteamericanos, caracterizados por Pombo como «un pueblo de filósofos» (es significativo que los autores hispanos caracterizen a sus propios pueblos más bien como naciones o pueblos «de héroes»)[149] y las discusiones sobre si convenía o no adoptar —con más o menos modificaciones— las instituciones que tan rápidamente habían hecho prosperar a los vecinos del Norte, empezando por la Constitución de Filadelfia, fueron un lugar común de los debates de aquellos años.

Vicente Rocafuerte recomendaba evitar los graves errores de la Revolución francesa y el despotismo napoleónico y abrazar con entusiasmo el modelo norteamericano. En dos folletos de 1821 y 1822 invitaba a los hispanoamericanos a imitar el «espíritu liberal de los Estados Unidos», tanto en el terreno económico como en sus instituciones políticas, y aludía a «las teorías del liberalismo descubiertas, explicadas y desarrolladas por Montesquieu, Mably, Filangieri, Benjamin Constant, Franklin y Madison». En un libro un poco posterior, Rocafuerte consideraba que la tierra de promisión del «verdadero liberalismo» debía ser el Nuevo Mundo, y apelaba a la prodigiosa y acelerada prosperidad de los Estados Unidos como ejemplo para las nuevas repúblicas de Hispanoamérica: «los fastos de la historia», aseguraba, «no

[147] José Canga Argüelles, *Reflexiones sociales, o Idea para la Constitución española que un patriota ofrece a los representantes de Cortes* [1810], Valencia, Impr. de José Estevan, 1811 (ed. de Carmen García Monerris: *Reflexiones sociales y otros escritos*, Madrid, CEPC, 2000, p. 18).

[148] Merle E. Simmons, *La revolución norteamericana en la independencia de Hispanoamérica*, Madrid, Fundación Mapfre, 1992, pp. 42-43, 265*ss*.

[149] La nación colombiana, compuesta de ciudadanos-soldados, según una pastoral del vicario de Coro, es una «nación de héroes» (*El Correo Nacional*, núm. 4, 30 de junio de 1821; Véronique Hébrard, «El hombre en armas: De la heroización al mito (Venezuela, siglo XIX)», en Carrera Damas *et al.*, *Mitos políticos en las sociedades andinas*, p. 287).

presentan ningún Pueblo que en tan corto tiempo haya extendido tanto el horizonte de su doctrina liberal y felicidad como el Pueblo Americano».[150] Rocafuerte no fue ni mucho menos el único en abrigar parecidos propósitos, así que no es exagerado afirmar que el de los Estados Unidos fue durante las independencias de Hispanoamérica uno de los mitos políticos más poderosos e influyentes entre sus élites rectoras.[151]

Sobre esa tela de fondo no nos sorprende que, durante las guerras de independencia, muchas veces se comparase a los héroes propios con los grandes hombres norteamericanos. Principalmente Bolívar, pero también San Martín y otros, son equiparados a menudo con Washington, como lo hacen los peruanos Vidaurre, Riva Agüero o Luna Pizarro, o el propio Simón Rodríguez, mentor del Libertador. No solo Bolívar y San Martín son calificados, respectivamente, de «Washington del Sur» o «Washington de la América Meridional», sino que en cierto folleto mexicano de 1821 Agustín de Iturbide es considerado «superior» al norteamericano, y ambos nombres (Washington e Iturbide) aparecen habitualmente emparejados en otros textos de la época, no necesariamente editados en México, sino también en el Perú.[152] Las no menos frecuentes comparaciones de Bolívar con Napoleón podían servir tanto de alabanza como de vituperio,[153] mientras que las que se hacían con otros personajes de la Revolución francesa, sobre todo con Robespierre, con ocasión de la implantación de la dictadura, eran sistemáticamente denigratorias.[154]

En cualquier caso, la caída en desgracia —generalmente transitoria— de

[150] Las citas proceden de los siguientes trabajos de Vicente Rocafuerte: *Bosquejo ligerísimo de la revolución de México, desde el grito de Iguala hasta la proclamación imperial de Iturbide*, Filadelfia, Impr. de Teracrouef y Naroajeb, 1822, p. vii. *Ideas necesarias a todo pueblo Americano independiente que quiera ser libre*, Filadelfia, D. Huntington, 1821, pp. 15 y 18. *El sistema colombiano, popular, electivo y representativo*, pp. 27-28. *Lecciones para las Escuelas de Primeras Letras: sacadas de las Sagradas Escrituras, siguiendo el texto literal de la traducción del Padre Scio, sin notas ni comentos*, Nueva York, Imprenta de A. Paul, 1823, p. iv.

[151] «El fanal de Estados Unidos está delante de nosotros para conducirnos al puerto de la felicidad» (Teresa de Mier, *Escritos inéditos*, p. 407). Conocemos, sin embargo, las reticencias de Bolívar. La fascinación por el desarrollo acelerado estadounidense persistirá por muchos años: para el argentino Sarmiento, la clave de esa sorprendente rapidez hay que buscarla en la masiva inmigración recibida por los Estados Unidos desde Europa: la inmigración, escribe, «hace el efecto del vapor aplicado a la industria: centuplicar las fuerzas y producir en un día el trabajo de un siglo»; a Hispanoamérica le bastará imitar a los Estados Unidos para engancharse al «tren de la civilización», cit. en Zea, *Filosofía de la historia americana*, p. 238; véase también pp. 274-275.

[152] Simmons, *La revolución norteamericana en la independencia de Hispanoamérica*, pp. 298-299.

[153] Por ejemplo, en una carta de Páez a Bolívar (1 de octubre de 1825), aquel le anima a convertirse en el «Napoleón de Sudamérica para salvar la patria» (O'Leary, *Memorias*, II, pp. 57-60; John Lynch, *Simón Bolívar*, Barcelona, Crítica, 2006, p. 297). Otros líderes de las revoluciones hispánicas, como el mexicano Agustín de Iturbide o el español Rafael del Riego, fueron comparados asimismo con la figura de Bonaparte (y a veces también con la de Cromwell).

[154] Simmons, *La revolución norteamericana en la independencia de Hispanoamérica*, pp. 293*ss*.

«héroes» como Hidalgo y Morelos, Bolívar, Artigas o Iturbide prueba la facilidad con la que algunos de ellos se convirtieron en villanos, motejados de conspiradores, tiranos y usurpadores, para en la mayoría de los casos —pero no en todos[155]— ser posteriormente recuperados para el panteón de la respectiva historia nacional (e incluso, en el caso de Bolívar, para la galería de héroes y mitos compartidos por todo el subcontinente, e incluso más allá).

Es sabido que el carisma de algunos de estos personajes no carecía de ribetes mesiánicos y proféticos. Bolívar no solo era visto y se veía a sí mismo como Libertador y como Legislador, sino que, como ha sugerido David Brading, parecía tener dotes de visionario, que se dejan ver en varias de sus cartas y discursos, y, muy especialmente, en «Mi delirio en el Chimborazo» (un texto de 1823, el mismo año en que Mier, en su *Profecía política*, pinta ante el Congreso Constituyente un futuro negro para México).[156]

Más sorprendente resulta recordar que, entre las grandes personalidades míticas comunes al mundo hispano en el momento de la crisis, figuró en un lugar eminente Fernando VII, en cuyo nombre se instalaron las juntas de ambos lados del Atlántico, e incluso fue asociado por el cura Hidalgo al de la Virgen de Guadalupe en su llamamiento a la insurrección el 16 de septiembre de 1810. A propósito del príncipe Fernando en vísperas de la invasión napoleónica, recuerda Alcalá Galiano que «era no sólo un *mytho*, sino varios, figurándose gentes de diversas y contrarias opiniones en su persona imaginada todas las prendas que en un monarca futuro deseaban».[157] Esa capacidad para reunir en su persona las aspiraciones y expectativas de diversos sectores descontentos con el estado de cosas de la monarquía —en particular con el despotismo ministerial del odiado Godoy— se incrementó si cabe tras su breve entronización a raíz del motín de Aranjuez y, más aun, tras los sucesos de Bayona. Por si fuera poco, su forzada reclusión en Francia elevó al joven Fernando a la insólita condición de «rey cautivo» (en el capítulo X me ocupo detalladamente de esta circunstancia, a la que la historiografía, creo, no ha prestado la atención debida). Si para muchos peninsulares, rescatar a Fernando de su cautiverio equivalía a recobrar la independencia de España, muchos americanos partidarios de la independencia, empezando por el propio Bolívar, hicieron uso intensivo del lenguaje mesiánico de la redención.[158]

[155] El caso más singular es probablemente el de Agustín de Iturbide, incómodo «libertador» elogiado por Bolívar, que ha llegado a convertirse en el «antihéroe» para la vulgata historiográfica oficial: Mauricio Tenorio Trillo, *Historia y celebración. México y sus centenarios*, Ciudad de México, Tusquets, 2010, cap. 6.

[156] Simón Bolívar, *OC*, ed. de Vicente Lecuna, La Habana, Lex, 1950, 2ª ed., vol. III, p. 730; Brading, *Mito y profecía en la historia de México*, pp. 105, 112*ss*.

[157] Antonio Alcalá Galiano, *Recuerdos de un anciano*, en *Obras escogidas*, BAE LXXXIII, Madrid, Atlas, 1955, I, p. 23.

[158] Manuel Salmón, *Resumen histórico de la Revolución de España. Año de 1808* [1812], Madrid, Viuda de Barco, 1820 (2ª ed.), vol. VI, p. 321. *Discurso a los venezolanos* (1º de marzo de

La nómina de héroes y mitos de las independencias es larga y variada, y estaría fuera de lugar intentar siquiera ofrecer aquí un resumen de los personajes y colectivos que la integran. Sí me gustaría señalar que determinados mitos solo llegaron a serlo en algunos territorios, pero no en todos. El mito del pueblo, por ejemplo, poderosísimo en la guerra de la Independencia española —«el pueblo es toda la nación», «toda la nación es pueblo», se oyó reiteradamente por entonces[159]— no lo fue tanto en los otros momentos y lugares.[160] Su importancia en el caso peninsular estriba, por supuesto, en la asombrosa capacidad del pueblo llano para alzarse «unánimemente» contra Napoleón y salvar así al Estado, cuando todas sus instituciones habían caído. Ese idolatrado «pueblo magnánimo y sublime» que «sin instrucción y sin libros h[a] mostrado más perspicacia y acierto que los sabios de primer orden» conecta con el otro gran mito, el del deseado príncipe Fernando, el rey cautivo. Así, en un «Elogio de la plebe española», cierto periodista gaditano apostrofa al pueblo español de este modo: «marcha, sube al encumbrado Pirineo, y desde allí, en pie, con largo y poderoso brazo, rescata al héroe Rey, cuya ausencia lloras».[161]

En este caso, el mito del pueblo español como «nación en armas» se despliega en un abanico de epifanías, que van desde las grandes gestas colectivas (el Dos de Mayo madrileño, la batalla de Bailén, los sitios de Zaragoza y Gerona,...) hasta ciertos héroes individuales (Daoíz y Velarde, Manuela Malasaña, Palafox, Álvarez de Castro, Agustina de Aragón, Espoz y Mina, El Empecinado,...),[162] mientras en el polo opuesto de esa escisión maniquea

1813) y *Carta de Jamaica* (6 de septiembre de 1815): Simón Bolívar, *Obras*, vol. I, pp. 168-169 y vol. III, p. 551.

[159] Javier Varela, «The Image of the People in Spanish Liberalism, 1808-1848», en *Iberian Studies*, vol. 18/1, University of Keele (1989), pp. 1-24 y, sobre todo, los trabajos de Juan Francisco Fuentes, «Concepto de pueblo en el primer liberalismo español», en *Trienio. Ilustración y liberalismo*, núm. 12 (1988), pp. 176-209; del mismo, «Mito y concepto de pueblo en el siglo XIX: una comparación entre España y Francia», en *Historia Contemporánea*, núm. 28 (2004), pp. 95-110, y «La invención del pueblo: el mito del pueblo en el siglo XIX español», en *Claves de Razón Práctica*, núm. 103 (2000), pp. 60-64. Véase también José Álvarez Junco, *Mater dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*, Madrid, Taurus, 2001, pp. 139*ss*.

[160] Una panorámica del concepto en la mayoría de los espacios del mundo ibérico, en el *DPSMI-I*, pp. 1115-1250.

[161] Pedro Pascasio Fernández Sardinó, *El Robespierre español, Amigo de las Leyes, o Cuestiones atrevidas sobre la España*, núm. XXVII, Cádiz, 1811. Es solo un ejemplo de cómo ciertos mitos entrelazan sus narrativas y se refuerzan mutuamente.

[162] Por supuesto, no todos los héroes de la revolución española fueron militares o guerrilleros. En este último capítulo podrían incluirse también los «héroes» políticos y civiles de la resistencia patriota, incluyendo los representantes egregios del liberalismo, como Quintana, Argüelles o Muñoz Torrero. Algunos de estos nombres, como Palafox, Espoz y Mina o El Empecinado (y más tarde Torrijos), llegaron a ser también considerados héroes y mitos fuera de España; por ejemplo, en Inglaterra, o en la prensa austríaca o alemana: Tom Burns Marañón, *Hispanomanía*, Barcelona, Plaza & Janés, 2000, pp. 171*ss*.; Solano Rodríguez, *La influencia de la Guerra de la Independencia en Prusia a través de la prensa y la propaganda: la forjadura de una imagen sobre España (1808-1815)*, pp. 165, 330, 350, y *passim*.

que divide al mundo en dos, flamean los mitos negativos, como lo fueron Napoleón y Godoy, con su cortejo de «traidores» y «afrancesados». Cámbiese en este escenario guiñolesco los nombres que identifican a los personajes en cada uno de los espacios, y tendremos una imagen aproximada del cuadro de héroes y villanos.[163]

Pero si el abigarrado panteón (multi)nacional de las revoluciones hispánicas difiere sensiblemente de los respectivos panteones —más monolíticos, estables y «cerrados»— de las otras dos grandes revoluciones atlánticas (sobre todo de la norteamericana), sucede lo mismo con las constituciones. Tampoco el mundo hispano cuenta con un único texto constitucional de referencia, un código político en el que pudiera reconocerse la totalidad de los reformistas e innovadores de todos y cada uno de los territorios. Sin duda fue la Constitución de Cádiz, la «divina carta», «más americana que española», según Jaime Rodríguez —representada a menudo como una poderosa luz—, el texto objeto de mayor veneración y el más influyente en todo el Atlántico hispano —y más allá, en varios países de Europa—, pero antes y después de ella hubo otras cartas constitucionales que concitaron apoyo y entusiasmo en ciertos lugares y momentos más acotados.

La ausencia de textos comunes tan emblemáticos como la Constitución de Filadelfia, la Declaración de Independencia norteamericana, o la Declaración de Derechos francesa de 1789, hizo seguramente más necesario el recurso supletorio a otro tipo de símbolos y héroes como argamasa para sellar la unidad de las sociedades nacientes. Mientras muchos angloamericanos idolatraban su Constitución, muchos hispanoamericanos hacían lo propio con sus libertadores.[164] Y cuando adoptaron alguna forma de culto a la ley, lo hicieron más bien a la manera *legicentrista* francesa que a la norteamericana, con el característico énfasis garantista de esta última en el poder judicial.[165] Ciertamente Paine, en su *Rights of Man*, se refería a la Constitución

[163] Para el caso de México, contamos con algunas magníficas representaciones plásticas de ese retablo en los célebres murales de Diego Rivera o Juan O'Gorman. Para Hispanoamérica en su conjunto, la pieza más conocida es *El Panteón de los héroes. Estudio para un gran cuadro alegórico* [1898], de Arturo Michelena.

[164] Las declaraciones de independencia hispanoamericanas no tuvieron, en general, el carácter programático ni la resonancia que alcanzó el célebre texto de Jefferson. Véase una recopilación de estos textos en *La Independencia de Hispanoamérica. Declaraciones y Actas*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 2005. «Para los suramericanos», opina el historiador Felipe Fernández-Armesto, «Bolívar tiene una importancia única, porque no existe en su tradición revolucionaria intelectual un documento como [...] la Declaración de Independencia de los Estados Unidos. Por eso, a los suramericanos les hacen falta héroes» (entrevista de Carmen Muñoz en *ABCD las Artes y las Letras*, núm. 936, 13 de febrero de 2010, pp. 18-19). Ávila, Pani y Dym, eds., *Las declaraciones de independencia*.

[165] Maurizio Fioravanti, *Los derechos fundamentales. Apuntes de historia de las constituciones*, Madrid, Trotta, 1996, pp. 55-95; Pierre Rosanvallon, *Le modèle politique français. La société civile contre le jacobinisme de 1789 à nos jours*, París, Seuil, 2004, pp. 81*ss*.

estadounidense como «the political Bible of the State»[166] y, poco después, uno de los nuevos jueces federales de la Unión norteamericana declaró solemnemente que «el hombre necesita un ídolo. Y nuestro ídolo político ha de ser la Constitución y las leyes».[167] Algunos liberales radicales, en la Península, se caracterizaban a sí mismos también como «idólatras de la libertad y la Constitución», y pretendían que todos los españoles lo fueran, pero para ello se remitían al ejemplo de los jacobinos franceses.[168]

Un tiempo de revoluciones

Las revoluciones americana y francesa no habían pasado en vano. Los liberales y patriotas hispanos tenían a su disposición todo un arsenal de lenguajes, metáforas, símbolos, mitos y ritos procedentes de aquellas otras experiencias revolucionarias pioneras de finales del siglo anterior (sin olvidar, desde luego, la revolución haitiana, si bien esta fue más un antimodelo y una fuente de temores que de esperanzas). Elementos exógenos que podían aprovechar, adaptar a su conveniencia, y combinar de diversas maneras con los recursos particulares de las culturas ibéricas, tanto en su versión tradicional como ilustrada (y, en el caso americano, incluso con algunos ingredientes procedentes de las culturas indígenas). La combinación no era difícil si tenemos en cuenta que el mundo hispánico, como parte del mundo occidental, aunque contaba con tradiciones culturales propias —pactismo, escolástica, Barroco, iusnaturalismo católico, Ilustración— compartía el grueso de las categorías y conceptos básicos, tropología, mitología, iconografía y ritualidad con el resto de Occidente.

Íntimamente articulado con el plano estrictamente discursivo de la política, hay todo un mundo de emblemas y banderas, himnos, poemas y canciones, fiestas cívicas, monumentos y conmemoraciones que sin duda merece ser tomado en serio por los estudiosos, como lo está siendo ya en los últimos años. Todas esas creaciones culturales y prácticas políticas contribuyeron

[166] *Rights of Man*, en *The Political and Miscellaneous Works of Thomas Paine in Two Volumes*, Londres, R. Carlile, 1819, vol. II, IV, p. 41.

[167] Willi Paul Adams, comp., *Los Estados Unidos de América*, Madrid, Siglo XXI, 1979, p. 46.

[168] *Indicador Catalán*, núm. 234, 1º de octubre de 1822, Barcelona, p. 3 (Jordi Roca Vernet, «Las imágenes en la cultura política liberal durante el Trienio (1820-1823): El caso de Barcelona», en *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo*, núm. 10, 2002, pp. 67-97). Una de las diferencias más marcadas entre las revoluciones norteamericana y francesa residiría en que, mientras la primera otorgó muy pronto la supremacía a la Constitución escrita (y el discurso político empezó a girar en torno a nociones como interés, propiedad, derechos, representación y *checks and balances*), en la segunda predomina más bien la palabra hablada, y el discurso político gira preferentemente en torno a cuestiones como transparencia y publicidad, vigilancia y terror (Lynn Hunt, «The Rhetoric of Revolution in France», en *History Workshop Journal*, núm. 15 (1983), p. 87).

—en ocasiones decisivamente— a la construcción de las repúblicas americanas y a la forja de las nuevas naciones (también, a veces, a alimentar los conflictos internos). El juramento de los textos constitucionales, por ejemplo, puede ser visto como un momento cumbre de institución de lo social que no carece de implicaciones religiosas; supondría una «transferencia de sacralidad» desde la religión a la política que hace efectiva la experiencia del contrato social.[169] Es evidente, sin embargo, que en un contexto católico como el hispano, dicha transferencia de sacralidad no tuvo el alcance que las políticas de descristianización confirieron a ese fenómeno de sustitución acelerada de legitimidades en la Francia revolucionaria. El proceso de secularización, mucho más lento y limitado en el mundo hispano, hizo que los primeros liberales y republicanos no aspirasen en absoluto a la laicidad, ni a la separación entre la Iglesia y el Estado, sino que más bien mantenían posiciones regalistas e, inmersos en sociedades casi unánimemente católicas, ni siquiera consideraban aceptable en un primer momento que el Estado renunciase a la confesionalidad para reconocer alguna forma de tolerancia civil.[170]

Hay que insistir en cualquier caso que las diferencias más importantes entre las revoluciones americana y francesa, por un lado, y las revoluciones hispánicas, por otro, derivan de la amplitud, complejidad y dispersión de estas últimas, consecuencia de la casi inmediata fragmentación de la monarquía como resultado de la crisis. El hecho de tener que emplear el plural para referirnos a ellas es ya bastante significativo. Esta multiplicidad de espacios, momentos y acontecimientos clave es un rasgo inherente al mundo hispano que no tiene equivalente en las otras revoluciones atlánticas, e hizo imposible que un mismo repertorio de efemérides, héroes y constituciones fuese compartido en todos los lugares. De hecho, aunque con algunos solapamientos, la respectiva mitología de los orígenes nacionales es diferente en Argentina, Chile, Colombia, España, México y todos los demás.

Hay, por supuesto, muchas otras diferencias entre las revoluciones hispánicas, consideradas en bloque, y los otros dos procesos revolucionarios mencionados —y también con el caso del Brasil, bastante atípico a causa del traslado de la corte portuguesa de Lisboa a Río de Janeiro en 1808 y, más adelante, la proclamación de don Pedro I como emperador de Brasil en 1822—, debidas a una variedad de factores característicos de las primeras en comparación con las segundas: la heterogeneidad y el carácter multiétnico de sus poblaciones, el militarismo derivado de las prolongadas guerras civiles del periodo de las independencias, las dificultades económicas y financieras de los nuevos estados, etcétera.

[169] Mona Ozouf, *La fête révolutionnaire, 1789-1799*, París, Gallimard, 1976, p. 337.

[170] Véase sobre esta cuestión mi artículo «Toleration and Freedom of Expression in the Hispanic World between Enlightenment and Liberalism», en *Past and Present*, núm. 211 (2011), pp. 161-197.

Además de la diversidad de contextos, me gustaría subrayar que el estudio de la semántica histórica de la política en la era de las revoluciones demuestra hasta qué extremo los conceptos e identidades políticas eran entidades volátiles y contingentes en aquellos años de agitación permanente. Eran tiempos en que un «personaje atlántico» como el guayaquileño Rocafuerte (1783-1847), que empezó siendo español, monárquico y católico, terminó sus días como ecuatoriano, republicano y apóstol de la tolerancia religiosa. En el caso de Rocafuerte, como en tantas otras vidas atlánticas de aquel tiempo, las vicisitudes personales y las mutaciones ideológicas son indisociables de algunos cambios de gran calado en algunos de sus rasgos identitarios más esenciales.[171] La trayectoria de tales personajes, que vivieron en primera persona las revoluciones hispánicas, nos recuerda que los conceptos, metáforas y mitos no viajan solos. Sería necesario, en este sentido, reconstruir la historia de los viajes y de los viajeros, de las migraciones políticas, de los textos, de la circulación de los periódicos, del comercio de libros, de las traducciones, etcétera. En esos y otros asuntos capitales, la historia cultural ha de venir en auxilio de la historia política y de la historia intelectual, incapaces de dar cuenta cabalmente por sí solas de tales procesos.

La extrema fluidez de los marcos de comprensión de la vida política y una cierta «manía experimentalista» típica de aquellos años hizo que los lenguajes políticos constitucionales y republicanos circularan entonces con enorme rapidez de costa a costa y de ciudad en ciudad. Si bien, en los términos tradicionales de una historia de las ideas atenta a las «influencias» de unos autores —y de unos territorios— sobre otros, las direcciones dominantes de esa circulación intelectual se orientaron desde el Atlántico Norte hacia el Sur, y desde Europa hacia las Américas, una historia de los conceptos no debe darse por satisfecha con ese simple esquema triangular; todavía menos con una estrecha perspectiva nacional. En realidad, la dinámica de muchos de esos conceptos —república, liberalismo, ciudadanía y tantos otros— fue netamente transnacional, también en el interior de la América española (¡durante mucho tiempo ni siquiera estaba claro si el término *república* debía remitir sobre todo a un espacio local, nacional o continental!), y la recepción y adaptación de dichas nociones presenta variantes sustanciales dependiendo de las diversas sociedades y momentos. Independientemente de la procedencia última de las «ideas» y de las lecturas que entran en acción en una determinada sociedad, lo que debería ocupar al historiador intelectual es entender cómo se servían los sujetos de esas ideas y de esas lecturas —en definitiva, del lenguaje— para incidir sobre las realidades que les rodeaban y

[171] Rocafuerte, que atravesó el océano numerosas veces, publicó varias de sus obras políticas en Londres, Nueva York y Filadelfia. Fue diputado en las Cortes de Cádiz en 1812 y en las de Madrid en 1820, encargado de negocios de México en Londres en la segunda mitad de la década de los veinte, y, finalmente, segundo presidente de la recién nacida República del Ecuador, y gobernador de su provincia natal (Rodríguez, *El nacimiento de Hispanoamérica*).

moldearlas de la manera más favorable a sus propósitos, o responder a los sucesivos retos que la agitada vida política no dejaba de plantearles.

* * *

Aunque es obvio que las tres grandes revoluciones atlánticas (dejo a un lado la revolución esencialmente *social* de Haití pues, aunque puede considerarse en parte una secuela de la Revolución francesa, presenta características extremadamente singulares)[172] difieren entre sí en multitud de aspectos, creo que es posible identificar un pequeño núcleo de características comunes, si bien con distintas intensidades y modulaciones. Me gustaría, para terminar, enumerar algunos de esos rasgos compartidos.

1. En todas esas revoluciones sin excepción se execra el *despotismo* y se exalta la *libertad* (a menudo bajo ropajes metafóricos tales como el de fuego sagrado, hermosa mujer, dulce voz, talismán, espíritu, alimento, néctar, árbol, licor, amanecer...). El primer término (ya se trate del despotismo de Jorge III, de Luis XVI y sus ministros, de Carlos IV y Godoy, de Napoleón, de Fernando VII, de los Austrias y Borbones, etc.) inspira unánime repulsión, mientras el segundo, ensalzado de manera no menos unánime —hasta el punto de funcionar como una «palabra mágica»—, comporta un amplio abanico de significados no siempre concordantes ni conciliables. En torno a ese eje conceptual —libertad *versus* despotismo— se desarrollan diversos lenguajes que pueden ser calificados en conjunto de lenguajes *antidespóticos*.

2. En los tres casos se produce una eclosión de lo impreso, sobre todo de la prensa periódica, cuya recepción y consumo es inseparable de los nuevos espacios de sociabilidad y de la emergencia del concepto de opinión pública.[173] Se trata de una especie de revolución cultural que —especialmente en los casos francés e hispano— supone el verdadero nacimiento del periodismo político y un auge espectacular de la publicística (panfletos, proclamas y folletería; manifiestos, alocuciones, sermones y catecismos políticos; diccionarios satíricos, pasquines, emblemas, estampas y grabados...). Desde este punto de vista, la revolución puede verse como una avalancha de palabras e imágenes políticas.

3. La prensa multiplicada, las discusiones en las juntas, cabildos y congresos, y los debates en la esfera pública difunden masivamente una serie de conceptos (representación, soberanía, constitución, derechos y libertades, división de poderes, opinión pública...) que con anterioridad eran términos cultos y raramente se habían visto sometidos a discusión en la esfera pública. Dichos conceptos, articulados en una amplia gama de discursos y argumentaciones, poco a poco irán conformando ciertos «sistemas de ideas», constelaciones de nociones y arreglos institucionales que, pese a sus grandes variaciones y a las diferencias de énfasis de unos a otros lugares y momentos, terminarán por encapsularse bajo denominaciones políticas englobantes, tales como «liberalismo», «constitucionalismo», «republicanismo» o «gobierno representativo».

4. Quienes vivieron y lideraron aquellas revoluciones utilizaron creativamente el lenguaje para fortalecer sus posiciones, reinterpretar los sucesos en el sentido más favorable a sus opiniones, e impulsar sus proyectos políticos. Puesto que en el arsenal de metáforas de las lenguas occidentales hay muchas armas comunes,[174] no nos sorprende constatar que en el curso de esas revoluciones los agentes manejaran un repertorio parejo de analogías. Así, por ejemplo, ante la cascada de acontecimientos y las convulsiones que acompañan a las revoluciones, en todas partes se utilizan parecidas imágenes dinámicas, naturales y médicas: efervescencia, huracán, volcán, torrente, crisis, fiebre, incendio, contagio, etc.[175] Al contrario, cuando lo que buscan los actores con su discurso es poner coto al despotismo, se utilizan generalmente imágenes defensivas o relacionadas con el equilibrio: por ejemplo, se dice que la opinión pública o la religión suponen otros tantos frenos, contrapesos o barreras contra la arbitrariedad, que las Cortes —o la representación en general— son un escudo, antemural o salvaguardia de la libertad frente a la tiranía, etcétera. Este último tipo de analogías desembocan con facilidad en la metafórica de la balanza y el sistema autorregulado, tan característica del universo discursivo liberal.

5. En las tres grandes oleadas revolucionarias, la nueva noción de *sociedad* adquiere una relevancia antes nunca vista. Paralelamente a esta «emergencia de la sociedad» —que es, o aspira a ser, generalmente una «sociedad nacional»— como sujeto constituyente y, en cierto modo, como reguladora de sí misma, el vocabulario típicamente iusnaturalista del consentimiento, el contrato y el pacto social alcanza una visibilidad enorme en los discursos. Esta suerte de «descubrimiento de la sociedad civil» —si bien entendi-

[172] David Geggus, «The Haitian Revolution in Atlantic Perspective», en Jack P. Greene y Philip D. Morgan, eds., *The Oxford Handbook of the Atlantic World 1450-1850*, Oxford, OUP, 2011, pp. 533-549.

[173] Véase, para el mundo iberoamericano: François-Xavier Guerra, Annick Lempérière *et al.*, *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII-XIX*, Ciudad de México, FCE, 1998; Javier Fernández Sebastián y Joëlle Chassin, eds., *L'avènement de l'opinion publique. Europe et Amérique XVIII-XIXe siècles*, París, L'Harmattan, 2004; *DPSMI-I*, pp. 979-1113.

[174] Si bien cada lengua dispone de su propio repertorio de tropos, algunas metáforas fundamentales han sido históricamente comunes al mundo occidental: «Existe una armonía de los campos de imágenes entre las lenguas particulares occidentales. Occidente es [también] una comunidad de campos de imágenes» (Harald Weinrich, *Lenguaje en textos*, Madrid, Gredos, 1981, pp. 364-365).

[175] Sobre el uso de metáforas en la Revolución norteamericana, véase Howe, *Language and Political Meaning in Revolutionary America*, cap. 4, pp. 98*ss*. Para la Revolución francesa: Reichardt, *La Revolución francesa y la cultura democrática. La sangre de la libertad*, pp. 195*ss*.

da diversamente en cada espacio cultural— se hace patente por otros indicios léxicos. No solo el adjetivo *social* acompaña a una multitud de nombres, generando así toda una familia de sintagmas característicos de la modernidad (orden social, vínculo social, cuerpo social, sistema social, lazo social, clase social, etc.) sino que proliferan también otras muchas expresiones compuestas que incorporan adjetivos afines, tales como *general*, *público* o *nacional*.

6. Otro rasgo común a las tres grandes revoluciones atlánticas es un cambio profundo en la experiencia del tiempo. Una nueva relación con la temporalidad que, por una parte, condujo a los actores a otorgar mucho más valor al futuro, hasta el punto de que el presente parecía que debía ser juzgado desde un hipotético porvenir. La extendida convicción de estar asistiendo al comienzo de una nueva era y la sorpresa continua al ver tantos acontecimientos transcendentales agolpándose en poco tiempo, generó en la mayoría una gran incertidumbre, pero nutrió también en algunos casos un voluntarismo radical.

Mas fue sin duda la experiencia de la aceleración histórica el motivo esencial que atrajo de manera obsesiva la mirada de las élites en ese tiempo crucial (sabemos por los trabajos de Koselleck hasta qué punto esa experiencia generacional fue fundamental en Europa,[176] pero se ha señalado menos para el caso de las élites americanas). Y sin embargo, como ha podido verse más arriba (volveremos sobre ello con más detalle en el capítulo XI), a partir de los comentarios de autores hispanoamericanos como Zavala, Toro y tantos otros, una mezcla de inquietud y de exaltación ante la velocidad inusitada de los cambios históricos que estaban viviendo constituyó un lugar común en la literatura de la época. Abundan los testimonios de que en esencia la revolución era vista como «la condensación de los tiempos» (Donoso Cortés *dixit*), es decir como un acelerador que permitía alcanzar en unos pocos meses o años transformaciones profundas que de otro modo necesitarían décadas o siglos.[177]

7. Pese a su pretensión de estar engendrando un mundo nuevo, los revo-

[176] Reinhart Koselleck, «La Restauración y los acontecimientos subsiguientes (1815-1830)», en Louis Bergeron, François Furet y Reinhart Koselleck, *La época de las revoluciones europeas, 1780-1848*, Madrid, Siglo XXI, 1989, p. 290.

[177] Aunque, como señaló Koselleck, no hay que confundir la visión apocalíptica del acortamiento del tiempo con la aceleración como categoría poscristiana (Koselleck, *Aceleración, prognosis y secularización*, en especial el ensayo «Acortamiento del tiempo y aceleración. Un estudio sobre la secularización», pp. 46-47), esa conciencia de aceleración histórica podía alimentar a veces expectativas mesiánicas. El trasfondo religioso es patente no solo en algunos autores hispanos, sino también entre los protagonistas de la revolución de independencia norteamericana. Véanse los comentarios de John Adams, en Clark, *The Language of Liberty*, p. 391. Para la conciencia de aceleración en la Revolución francesa, además de los trabajos de Koselleck, véase Hunt, «The World We Have Gained», pp. 5-9. Para el ámbito hispánico, véase más adelante el capítulo XI, pp. 431-435.

lucionarios atlánticos —angloamericanos, franceses, hispanos— buscaron sistemáticamente inspiración en el pasado. Casi siempre lo hicieron saltando más allá de los últimos siglos, debido al carácter alegadamente despótico del pasado más cercano. De ahí que, a la hora de exaltar la libertad y la patria renacidas, por medio de símbolos y mitos, ceremonias y rituales; a la hora de llamar a sus ciudadanos a emular ejemplos ilustres de virtud y de patriotismo, las élites euroamericanas no dudaron en remontarse, dependiendo de las circunstancias de cada uno, al siglo XVI (Leyes de Indias, América precolombina, Comunidades de Castilla), a la Edad Media (constitución histórica, libertades medievales), a la Antigüedad clásica (Esparta, República romana) o al mismísimo Antiguo Testamento (macabeos, república de los hebreos, condena divina de la monarquía en el libro I de Samuel).

Aunque es difícil calcular el grado de *revolucionarismo* de cada uno de los tres procesos, parece claro —*pace* Tocqueville y Furet— que la ruptura más drástica y violenta con el pasado se produjo en Francia, mientras que en Norteamérica el salto fue mucho más respetuoso con las costumbres y tradiciones culturales vigentes. En cuanto a las revoluciones hispánicas, es discutible si fueron más o menos disruptivas que el acceso a la independencia de las Trece colonias, pues la evaluación de la profundidad de los cambios y trastornos producidos depende de los criterios adoptados para su medición. Si midiéramos la profundidad de la ruptura por la intensidad del rechazo de los revolucionarios a su propia tradición política, las revoluciones hispanoamericanas estarían sin duda mucho más cerca del rupturismo a la francesa que del continuismo angloamericano. (El caso de Brasil, una vez más, es bastante singular, pues debido a las peculiares circunstancias que rodearon aquel proceso de independencia, su grado de continuidad con el *statu quo ante* es mucho mayor que en Hispanoamérica, y también que en España y en el Portugal metropolitano).

8. Quisiera reseñar, en fin, una última característica de las revoluciones, vinculada en parte a la generalizada sensación de incertidumbre mencionada en uno de los apartados anteriores. Me refiero al hecho de que sus protagonistas, a la hora de evaluar el peso de sus acciones sobre la marcha de los acontecimientos, se debaten entre dos posiciones extremas. Por una parte, parecen confiar desmesuradamente en su capacidad para transformar el mundo, e incluso para engendrar mundos radicalmente nuevos. Pero, por otra parte, es bastante frecuente que los actores se vean a sí mismos como comparsas en un gran drama histórico sobre el que no tienen ningún control. En ocasiones, en efecto, los revolucionarios parecen convencidos de que el porvenir está en sus manos, y que pueden reprogramar las costumbres, comportamientos e instituciones valiéndose de los resortes legislativos y constitucionales para moldear un nuevo tipo de hombre y una sociedad enteramente nueva. Otras veces, por el contrario, ellos mismos se sienten constreñidos por fuerzas enormemente poderosas —llámense *revolución*, *necesidad* o *espíritu del siglo*— que les dominan y fijan inapelablemente su camino. Oscilan-

do entre ambos extremos de voluntarismo y determinismo, los actores no logran encontrar un punto de equilibrio.[178]

Los revolucionarios hispanos —como antes los norteamericanos y, sobre todo, los franceses— fluctúan entre el experimentalismo radical de quienes se creen capaces de modelar el futuro a su antojo y la autoconmiseración de quienes se sienten títeres en manos de un destino inexorable que se impone a la humanidad entera (actitud esta última que sin duda debe mucho a la adopción de las nuevas filosofías de la historia ligadas a la noción de progreso).[179] Es el caso de Bolívar, quien a veces se ve a sí mismo como una hoja seca arrastrada por la tormenta, y otras se siente embriagado como un demiurgo capaz de crear mundos políticos de la nada.

Es ilustrativo al respecto cotejar algunos textos del Libertador, en los que aflora tangencialmente de nuevo la cuestión de los sujetos y las causas de la revolución que mencionábamos más arriba.

En el *Discurso de Angostura* (1819), rememorando la malhadada época de la primera República venezolana —que describe como una «tempestad política» devastadora y la «inundación de un torrente infernal»—, exclama: «No he sido más que un vil juguete del huracán revolucionario, que me arrebataba como una débil paja. Yo no he podido hacer ni bien ni mal. Fuerzas irresistibles han dirigido la marcha de nuestros sucesos. Atribuírmelos no sería justo, y sería darme una importancia que no merezco».[180]

Un lustro más tarde, en la misma vena, escribe: «En todo tiempo las obras de los hombres han sido frágiles, mas en el día son como los embriones nonatos que perecen antes de desenvolver sus facultades. Por todas partes me asaltan los espantosos ruidos de las caídas, mi época es de catástrofes: todo nace y muere a mi vista como si fuese un relámpago, ¡y necio de mí

[178] Hunt, «The World We Have Gained», pp. 6-7.

[179] Así, el miembro del Comité de Salut Public durante la época del Terror Bertrand Barère justifica sus actuaciones invocando la necesidad de obedecer a «l'époque» —una época, dice, de revolución y de tempestades políticas— y de someterse al incoercible *esprit du siècle* (cit. Sergio Luzzatto, «Un futur au passé: La Révolution dans les mémoires des Conventionnels», *Annales historiques de la Révolution française*, núm. 278 (1989), p. 469). Benjamin Constant, por su parte, escribía en 1796: «Es preciso [...] ceder a la necesidad que nos arrastra, no hay que dar la espalda a la marcha de la sociedad» (*De la force du gouvernement actuel et de la nécessité de s'y rallier* [1796], cit. Eric J. Hobsbawm, *Los ecos de la Marsellesa*, Barcelona, Crítica, 1992, p. 132).

[180] «¿Queréis conocer los autores de los acontecimientos pasados y del orden actual?», prosigue, «Consultad los anales de España, de América, de Venezuela; examinad las Leyes de Indias, el régimen de los antiguos mandatarios, la influencia de la religión y del dominio extranjero; observad los primeros actos del gobierno republicano, la ferocidad de nuestros enemigos y el carácter nacional» (Harwitz Vallenilla, ed., *Simón Bolívar. Estado ilustrado, nación inconclusa*, p. 84). El general Páez, en su autobiografía, se vio igualmente a sí mismo como «una débil paja [en medio de] las impetuosas ráfagas de un huracán», y como «un cuerpo inerte que sobrenada en la superficie de un océano tempestuoso» (José Antonio Páez, *Autobiografía*, Nueva York, Zarzamendi, 2ª ed., 1871, pp. 334*ss*.).

si me lisonjease quedar de pie firme en medio de tales convulsiones, en medio de tantas ruinas, en medio del trastorno moral del universo!»[181]

Apenas habían transcurrido dos años, cuando, en otra carta al general Santander se mostraba mucho más entusiasta; hablando de la nueva constitución que ha escrito para Bolivia, que unos días después presentará ante los ciudadanos bolivianos como «la Constitución más liberal del mundo», confiesa que «esta república tiene para mí un atractivo particular: no sólo por su nombre, claro, sino que tiene todas las ventajas y ningún impedimento. Parece mandada a [*sic*] hacer a mano. Entre más lo pienso, más me convenzo de que es una pequeña maravilla».[182]

En el cenit de su poder, tales eran las reflexiones de un Bolívar que pasaba con facilidad del refinado placer de experimentar nuevas constituciones en su laboratorio político andino a las metáforas catastrofistas, cuando el desaliento se apoderaba ocasionalmente de su espíritu. La inflexión pesimista del final de su vida proyecta inevitablemente sobre su obra política un aire de desencanto y de fatalidad retrospectiva.

De todos es sabido que la desilusión ante los resultados de la revolución, al no haber logrado asentar la clase de gobierno regular a que aspiraba, llevaría al Libertador a cuestionar incluso la pertinencia de su propia acción. Recordemos sus amargas palabras a distintos corresponsales, cuando, en sus últimos días, le acechan los temores de que la América hispana pudiera volver al «caos primitivo»: «Nunca he visto con buenos ojos las insurrecciones; y últimamente he deplorado hasta la que hemos hecho contra los españoles... Todas mis razones se fundan en una: *no espero salud para la patria*». Llegado el momento del ocaso, el héroe mítico legaba a la posteridad una postrera, terrible metáfora: «La América es ingobernable para nosotros. El que sirve una revolución ara en el mar».[183]

[181] Bolívar a Santander, 23 de enero de 1824, en Simón Bolívar, *Cartas del Libertador*, Caracas, Fundación Vicente Lecuna, 1964-1970, p. 885.

[182] Bolívar a Santander, 12 de diciembre de 1825. Sobre todo ello véase Luis Barrón «La tradición republicana y el nacimiento del liberalismo en Hispanoamérica después de la independencia. Bolívar, Lucas Alamán y el "Poder Conservador"», en Aguilar y Rojas, coords., *El republicanismo en Hispanoamérica*, pp. 271*ss*.

[183] Bolívar a Vergara, Cartagena, 25 de septiembre de 1830; Bolívar a Flores, Barranquilla, 9 de noviembre de 1830 (Bolívar, *oc*, III, pp. 463-466 y 501-502).

IX. METÁFORAS

> La metáfora es un procedimiento intelectual por cuyo medio conseguimos aprehender lo que se halla más lejos de nuestra potencia conceptual. Con lo próximo y lo que mejor dominamos, podemos alcanzar contacto mental con lo remoto y más arisco.
>
> José Ortega y Gasset, *Las dos grandes metáforas* (1924)

> [...] el cambio histórico de una metáfora [absoluta] pone en primer plano la metacinética de los horizontes históricos de sentido y de las formas de mirar en cuyo interior experimentan los conceptos sus modificaciones. [...] la metaforología intenta acercarse a la subestructura del pensamiento, al subsuelo, al caldo de cultivo de las cristalizaciones sistemáticas.
>
> Hans Blumenberg, *Paradigmas para una metaforología* (1960)

> La relación del hombre con la realidad es indirecta, aplazada, selectiva y, ante todo, «metafórica».
>
> Hans Blumenberg, *Aproximación antropológica a la actualidad de la retórica* (1981)

Metáforas en movimiento

El estudio de los conceptos y de las modalidades de conceptualización de las épocas revolucionarias debiera complementarse con un análisis paralelo de los tropos y de las formas de metaforización. Lejos de tratarse de meros aderezos retóricos, algunas metáforas fundamentales tienen un alto valor cognoscitivo y contribuyen decisivamente a la construcción discursiva del mundo político. Y, puesto que las metáforas también tienen historia,[1] la mutación profunda del imaginario político puede sondearse a través de la

[1] Kurt Baldinger, «Lengua y cultura: su relación en la lingüística histórica», en *Revista Española de Lingüística*, núm. 15/2 (1985), pp. 266-267. Me he ocupado del tema en mis trabajos «Conceptos y metáforas en la política moderna», y «Metáforas para la historia y una historia para las metáforas», en François Godicheau y Pablo Sánchez León, eds., *Palabras que atan. Metáforas y conceptos de vínculo social en la historia moderna y contemporánea*, Madrid, FCE, 2015, pp. 33-62.

investigación del cambio de unas pocas metáforas clave, que constituyen una especie de sustrato o cimiento de la arquitectura conceptual.

Según uno de sus más importantes estudiosos, esas infraestructuras del pensamiento fijan algo así como «los horizontes históricos de sentido y las formas de mirar en cuyo interior experimentan los conceptos sus modificaciones».[2] Ciertas comparaciones biológicas, antropológicas o mecánicas muy usadas desde la Antigüedad fueron decayendo poco a poco, al paso que otras vinieron a reemplazarlas. Persisten en muchos discursos, por supuesto, las viejas imágenes orgánicas del cuerpo político, las metáforas mecánicas del Estado como un reloj gobernado por una mano providente, las de la sociedad como una gran familia bajo la benéfica autoridad patriarcal, etc. Pero puede observarse que gradualmente van ganando terreno y se van imponiendo imágenes alternativas que contemplan a la sociedad como un contrato, y a la vida política y económica en términos de equilibrios, mecanismos autorregulados, *checks and balances*. Además, aunque algunas metáforas básicas (*Grundmetaphern*) siguieron utilizándose, profundamente transformadas, en la nueva etapa postrevolucionaria, el análisis de esas metamorfosis —como sugirió hace más de medio siglo Hans Blumenberg para el caso de la luz como metáfora de la verdad[3]— reviste gran interés por los cambios de fondo que revelan en la comprensión del mundo (y, sobre todo, en las distintas direcciones a las que apuntan nuestras necesidades prioritarias de comprensión en cada momento histórico).

Si bien es cierto que la metáfora es un recurso cognitivo omnipresente en el lenguaje humano (entre otras cosas, por su virtualidad para establecer isomorfismos entre distintas áreas de la experiencia y vínculos entre conceptos pertenecientes a ámbitos separados), las épocas revolucionarias parecen haber sido especialmente fecundas para su gestación, sustitución y mudanza. Este fenómeno podría obedecer al hecho de que, cuando una grave crisis sistémica sume a las gentes en un estado de perplejidad e incertidumbre ante el futuro, se hace necesario improvisar nuevos conceptos que permitan asir, cuando menos tentativamente, una realidad amorfa, fluida y huidiza. Y, dado que las metáforas apuntan preferentemente hacia lo insólito e ignoto —a diferencia de los conceptos, que remiten más bien a experiencias ordinarias—, parece natural que, cuando se trata de encapsular conceptualmente de algún modo lo que se ansía entender y no se deja aprehender en los términos corrientes, quienes se enfrentan a tales retos recurran a aquellas a menudo. Obtienen así, al menos, un conocimiento figurativo y provisional, que puede o no evolucionar ulteriormente hacia su expresión propiamente conceptual (es decir, hacia un conocimiento más literal y estable).

[2] Blumenberg, *Paradigmas para una metaforología*, p. 47.

[3] Hans Blumenberg, «Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung», en *Studium Generale*, núm. 7 (1957), pp. 432-433.

Ante la imposibilidad de dar cuenta de un cierto estado de cosas —sociales o políticas, en este caso— con las herramientas conceptuales disponibles, se recurre a la ayuda de un concepto traído de otro ámbito, generalmente de un terreno más familiar para el hablante, como lo es el mundo de la vida. Al explicar algo en términos de otra cosa, la metáfora (gr. μεταφορά, traslado, transferencia) viene a ser una estrategia que el hombre tiene para «colonizar semánticamente» lo desconocido, para intentar acceder a lo extraño y convertirlo en familiar.[4] Desde este punto de vista, la metáfora sería sobre todo un medio de producción de significado —y de acción a distancia sobre el mundo— en condiciones de incertidumbre.

Esta necesidad de comprender y domeñar lo desconocido está seguramente detrás del uso masivo de imágenes y de la acuñación de tantos conceptos por vía metafórica como suelen emerger en los periodos revolucionarios. Y es que, incluso si uno no sabe definir o analizar algo, siempre es posible establecer una analogía con alguna otra cosa más asequible que facilita la comprensión del objeto.[5] Ya sea recurriendo al abigarrado almacén de metáforas convencionales legado por la historia, o aventurando un nuevo símil. Sin duda es más sencillo utilizar un lenguaje figurado que equipara al Estado con un barco, y pasar desde ahí a desarrollar una serie de metáforas náuticas sobre el pilotaje —establecer, por ejemplo, un paralelo entre gobernante y timonel— que abordar conceptualmente los arduos problemas del Estado y del gobierno.[6] Además, si tenemos presente que la modernidad es

[4] George Lakoff y Mark Johnson, *Metáforas de la vida cotidiana*, Madrid, Cátedra, 1998. Si «comprender consiste en reducir un tipo de realidad a otra» (Claude Lévi-Strauss), también en este caso la analogía actúa como fuerza propulsora de la creación semántica. En un texto de 1914 escribe Ortega que «la metáfora es un procedimiento intelectual por cuyo medio conseguimos aprehender lo que se halla más lejos de nuestra potencia conceptual. Con lo próximo y lo que mejor dominamos, podemos alcanzar contacto mental con lo remoto y más arisco» (José Ortega y Gasset, «Las dos grandes metáforas», en *OC*, Madrid, Alianza/Revista de Occidente, 1983, II, 387*ss*., y VI, pp. 247-263). De manera que, afirma Ortega en otro lugar, «la metáfora es probablemente la potencia más fértil que el hombre posee» (*OC*, Madrid, Taurus/Fundación Ortega y Gasset, 2005, III, p. 865). Como ha subrayado Blumenberg, hay muchas cosas que solo pueden decirse metafóricamente (sobre la insuficiencia de los conceptos para el conocimiento del mundo véase, sobre todo, su «Aproximación a una teoría de la inconceptualidad», en *Naufragio con espectador. Paradigma de una metáfora de la existencia*, Madrid, Visor, 1995, pp. 97-117). También Dan Sperber ha sugerido que se recurre a los símbolos y a las metáforas para intentar hacer frente a problemas que los conceptos no alcanzan a resolver (*El simbolismo en general*, Barcelona, Anthropos, 1978).

[5] En uno de sus diálogos más conocidos, refiere Platón que Fedro no es capaz de contestar a la pregunta de Sócrates acerca de «¿qué es el alma?». Sí puede, sin embargo, describirla indirectamente, diciendo a qué se parece (*Fedro*, 246a). Establece entonces una analogía con un objeto en parte real, en parte imaginario: un carro dotado de alas, tirado por dos caballos y conducido por un auriga. A través de la metáfora, mito o alegoría del carro alado, Fedro explica la esencia y cualidades del alma, una entidad cuya definición le parecía inicialmente inabordable.

[6] Por esa vía el propio término *gobierno* (griego *kybernan*, lat. *gubernare*: dirigir una nave) recupera por un momento sus orígenes etimológicos relacionados con la navegación. Lo cual nos

«la gran época de las singularizaciones» (O. Marquard) y de los conceptos políticos muy abstractos, estos resultan mucho más accesibles a través del lenguaje metafórico y alegórico.

El lenguaje figurado, por otra parte, suele conllevar y movilizar aspectos afectivos y evaluativos. Razón de más para que las metáforas alcancen una presencia tan destacada en los discursos de una época revolucionaria, de alta tensión emocional.[7]

La presencia masiva de metáforas en aquellos años resulta tanto más chocante si tenemos en cuenta el descrédito de la retórica y de todas las figuras del lenguaje en los medios ilustrados, en parte como reacción frente a los abusos de la oratoria barroca. De hecho, la moderna mentalidad científica y la Ilustración neoclásica habían expulsado al idioma metafórico y analógico del taller del «verdadero filósofo» y, hasta en el terreno literario, recomendaban la sobriedad y el uso de las palabras en su sentido recto y no en el traslaticio.[8]

Pese a todo, el lenguaje figurado seguía estando muy presente en el setecientos y a comienzos del ochocientos, empezando por metáforas visuales tan manidas como la oposición entre la luz y las tinieblas, o la imagen de la «verdad desnuda», que, si bien tenían hondas raíces en la tradición occidental —no en vano la *alétheia* [αλήθεια] de los presocráticos lleva ya en su entraña esa idea de des-velamiento—, el «siglo de las luces» había elevado a una posición eminente, como correspondía «a la auto-conciencia de la razón ilustrada y a su pretensión de dominio».[9]

También en las revoluciones hispánicas encontramos diversas versiones

muestra, por cierto, la bidireccionalidad de las relaciones entre metáfora y concepto: también algunos conceptos pueden ocasionalmente volver a ser metáforas (un ejemplo histórico revelador de este «camino inverso» en Blumenberg, *Paradigmas para una metaforología*, pp. 199*ss*.).

[7] Como ha quedado dicho (*vide supra* cap. VIII, n. 27), los factores emocionales tuvieron una gran importancia en aquellos tiempos de insurgencia y emancipación. Sobre la dimensión afectiva y evaluativa de las metáforas: Andrew Ortony, ed., *Metaphor and Thought*, Cambridge, CUP, 1993 (2ª ed.), pp. 134 y 607.

[8] Esa actitud de rechazo de la retórica y del lenguaje figurado puede seguirse, desde el Renacimiento a la Ilustración, en la obra de Bacon, Hobbes, Descartes y Locke, entre otros grandes autores de la tradición occidental (con la importante excepción de G. Vico, en su *Scienza Nuova*). Véase, para el caso español, Francisco Rico, *El pequeño mundo del hombre. Vida y fortuna de una idea en la cultura española*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2008, pp. 227-230, donde cita, entre otros, este revelador pasaje del primer volumen del *Teatro crítico* de Feijoo: «El idioma metafórico, como forastero en la filosofía, nada significa hasta traducirse al lenguaje propio». Algunas décadas más tarde Antonio de Capmany, por el contrario, aconsejaba a los doctos entrar «en el país encantado de las metáforas» para atribuir sentidos más abstractos a ciertos términos, y crear así significados nuevos (Antonio de Capmany, *Nuevo Diccionario francés-español* [1805], nueva edición ampliada, Madrid, Sancha, 1817, p. xxii).

[9] Sobre la variada metafórica de la verdad véase Blumenberg, *Paradigmas para una metaforología* (específicamente, sobre «La metafórica de la verdad "desnuda"», pp. 105-123; la cita, en la p. 117).

de la metáfora de la verdad desnuda,[10] combinada con la de la luz de la razón,[11] tales como el espejo, el velo, la venda, el despertar... El *topos* está ya presente, por ejemplo, en Clavijero, cuando, rechazando todo atavío retórico, subraya que «la verdad es tanto más hermosa cuando más desnuda está».[12] Pero no se trataba solo de ornamentos, sino de obstáculos y envolturas que dificultaban el conocimiento del mundo «tal cual es». Algunas fuentes mexicanas de comienzos de la década de 1820 saludan el restablecimiento de la Constitución de 1812 pintando a un digno Fernando VII que ha logrado por fin «disip[ar] aquella «densa y maligna nube» que le impidió ver por tantos años la realidad»: «De pronto la «dulce voz de la libertad» se escuchó, rompiendo el «denso velo» que cubría los ojos del rey».[13] Bernardo de Monteagudo, desde Perú, propone ilustrar y regenerar a los pueblos de América, quitándoles la venda que el gobierno español había puesto sobre sus ojos para evitar que percibieran la realidad del mundo, «alzar el velo, [y] abrir la puerta a los grandes pensamientos, de que es incapaz el hombre mientras vive en entredicho con su razón, porque no se atreve a consultarla y teme que su luz lo precipite».[14]

La alegoría de la venda, relacionada usualmente con la de la luz y la correcta visión de las cosas —frente a la «ceguera» propiciada por el despotismo—, fue muy usada en el mundo hispánico, especialmente por los revolucionarios y liberales.[15] Poco después del regreso de Fernando VII y la abo-

[10] *La Verdad Desnuda* se tituló precisamente uno de los primeros periódicos ecuatorianos, publicado en 1843 por el chileno-guatemalteco Antonio José de Irisarri en apoyo de Vicente Rocafuerte, a la sazón gobernador de Guayaquil. Otros títulos de periódicos de la época —como *La Luz*, o *La Balanza*, del propio Irisarri, publicados algunos años antes— llevan asimismo en sus cabeceras expresiones ostensiblemente metafóricas.

[11] La imagen de la luz, en especial la de la luz solar, tenía una larga tradición en Occidente como representación filosófica del conocimiento, y representación política del poder. Véase, para el uso del mito solar durante la Revolución francesa: Jean Starobinski, *1789, los emblemas de la razón*, Madrid, Taurus, 1978, pp. 27-32. En el mundo hispano, además de asociarse a la razón, la imaginería solar había sido usada durante siglos como símbolo de la realeza, y tuvo una enorme proyección en el mundo americano (Víctor Mínguez, *Los reyes solares: iconografía astral de la monarquía hispánica*, Castellón de la Plana, Universitat Jaume I, 2001, pp. 209*ss.*).

[12] Francisco Javier Clavijero, *Storia antica del Messico*, Cesena, Gregorio Biasini, 1780-1781, vol. IV, pp. 5-6.

[13] *Exhortación que a sus compatriotas los españoles americanos dirige ss. José María Medina, Predicador...*, Ciudad de México, Oficina de Juan Bautista de Arizpe, 1820, pp. 2-3, cit. Marco Antonio Landavazo, *La máscara de Fernando VII. Discurso e imaginario monárquicos en una época de crisis. Nueva España, 1808-1822*, Ciudad de México, El Colegio de México/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/El Colegio de Michoacán, 2001, p. 287.

[14] Bernardo de Monteagudo, «Exposición. De las tareas administrativas del gobierno, desde su instalación hasta el 5 de julio de 1822», en CDIP, *Obra de Gobierno y Epistolario de San Martín*, ed. de José A. de la Puente Candamo, Lima, 1976, t. XIII, vol. 2, cit. Cristóbal Aljovín de Losada, «Pueblo-Perú», *DPSMI-I*, p. 1221.

[15] Véase, por ejemplo, la fábula «El macho liberal» (*Diario Mercantil de Cádiz*, 3 de diciembre de 1812), donde el mulo que daba vueltas a la noria consigue que le «quiten de los ojos esta abo-

lición de la Constitución de Cádiz, escribe Bolívar: «El velo se ha rasgado, ya hemos visto la luz y se nos quiere volver a las tinieblas».[16] Al contrario, «para los realistas [venezolanos] el proyecto separatista había sido producto de las maquinaciones de un grupo subversivo que logró colocar "la venda con que habían cubierto los ojos de los pueblos"».[17]

Algunos años después, se encomienda a la historia el conocimiento de la verdad retrospectiva, verdad que no carecería de utilidad para afrontar con mayores garantías el porvenir. Una historia que es vista a menudo como espejo y como maestra; el general Tomás de Iriarte pasaba revista a las convulsiones posrevolucionarias señalando que «si la historia es el espejo en que el pasado refleja el porvenir» debían sacarse enseñanzas útiles de las calamidades políticas para evitar que se repitieran.[18] En cierto *Diccionario* republicano publicado en Perú poco antes, la historia es entendida como «espejo de la época a que se refiere», que debiera ser retratada por el cronista «con la veracidad del daguerrotipo».[19] Mayor sofisticación presenta la metáfora de la historia como columna poliédrica, avanzada por el historiador portugués Herculano, quien en 1842 sugirió que la historia es «uma coluna polígona de mármore», que debe ser contemplada con atención por el estudioso «em todas as suas faces».[20]

Así pues, la consigna feijooniana, típicamente ilustrada, de poner coto a las metáforas tenía sus límites. Desde luego, no impidió que algunos observadores avisados fueran perfectamente conscientes de que, en el mundo político, el ideal de un lenguaje exacto y sin ambigüedades no era fácil de alcanzar. Así, el presidente de las Cortes de Cádiz, Agustín Argüelles, al iniciarse en sede parlamentaria la discusión del proyecto de constitución, frente a aquellos que —como los diputados Llamas o Guridi Alcocer— exigían definir con toda precisión el «verdadero significado» de cada término de la carta magna, tuvo que

rrecida venda» y se le abran por fin los ojos a la luz, abandonando así la oscuridad y la ceguera a que lo tenía sometido el despotismo (*Cincuenta Fábulas Políticas de las Cortes de Cádiz. El Fabulario de F. P. U. en el Diario Mercantil de Cádiz (1812-1813)*, ed. de Fernando Durán López, Vigo, Editorial Academia del Hispanismo, 2010, pp. 79-81 y 152-153).

[16] «Se han roto las cadenas», continúa el Libertador en su *Carta de Jamaica*, «ya hemos sido libres, y nuestros enemigos pretenden de nuevo esclavizarnos».

[17] Lila Mago de Chopite y José Hernández Palomo, comp., *El cabildo de Caracas (1750-1821)*, Sevilla, CSIC-Cabildo Metropolitano de Caracas-Upel 2002, p. 438, cit. Ezio Serrano, «Pueblo-Venezuela», *DPSMI-I*, p. 1245. Al igual que había sucedido durante la Revolución francesa, la imagen de la venda y el velo será muy utilizada en los medios contrarrevolucionarios, asociada a la conspiración: una legión de actores —no necesariamente opuestos a las revoluciones independentistas— pretenderán así haber *desvelado* un complot o trama secreta de sus enemigos.

[18] Tomás de Iriarte, *Glorias argentinas y recuerdos históricos, 1818-1825*, Buenos Aires, Librería de La Victoria, 1858, p. 78, cit. Fabio Wasserman, «Historia-Argentina/Río de la Plata», *DPSMI-I*, p. 585.

[19] Juan Espinosa, *Diccionario para el Pueblo* [1855], Lima, *s. v.* «Historia» (cit. Víctor Samuel Rivera, «Historia-Perú», *DPSMI-I*, p. 656).

[20] Alexandre Herculano, *Opúsculos*, Jorge Custódio y J. Manuel Garcia, eds., Lisboa, Ed. Presença, 6 vols., s. f., IV, p. 220, cit. Sérgio Campos Matos, «Historia-Portugal», *DPSMI-I*, p. 672.

admitir que resultaría inexcusable recurrir al «lenguaje metafórico», porque tratándose de ideas políticas «es casi imposible una exactitud tan grande».[21]

Si, como afirmaba Argüelles, la metáfora era un recurso obligado de los diputados en una circunspecta asamblea constituyente como la gaditana, se comprenderá que el lenguaje metafórico se dejara sentir todavía con mayor intensidad en la prensa y en las acaloradas polémicas políticas que se desarrollaban entonces fuera de las cámaras. El análisis sistemático de dicho lenguaje requeriría, sin embargo, contar con numerosos estudios sectoriales de los que carecemos. En ausencia de tales monografías, lo que sigue no puede ser sino una tentativa de aproximación, parcial y limitada, a la metaforología política de las revoluciones hispánicas.[22]

Lazos y cadenas

La mayoría de los conceptos políticos que eclosionaron en el mundo occidental durante el periodo de las revoluciones tenían orígenes metafóricos más o menos remotos. *Independencia*, desde luego, no era una excepción. Sus raíces etimológicas, bastante transparentes —independencia viene lejanamente del verbo latino *pendo*[23]— permiten apreciar de inmediato que tras esta palabra, poco usada en política hasta las últimas décadas del siglo XVIII, subyace una experiencia humana tan elemental como la de *no depender* de alguna otra persona o cosa: literalmente, de no estar colgado, de no estar suspendido de algún punto de anclaje —*i. e.*, de algún poder— más elevado. Lo que se predica de quien es *in/de/pend/iente* es su libertad de acción con respecto a otras personas, instituciones o circunstancias que hipotéticamente podrían determinarlo, sujetarlo o condicionarlo (o que de hecho lo habrían sujetado o condicionado en el pasado). Cuando esa independencia es pretendidamente total, absoluta, se reafirma el estatuto propio de aquel sujeto —individuo o grupo— que es o quiere ser soberano, propietario de sí mismo. Y lo que se niega, en términos políticos o jurisdiccionales, es la sujeción, subordinación o supeditación a un poder ajeno. Salta a la vista la afinidad de este concepto con los lenguajes modernos de la política, liberales o republicanos.

[21] DSC, 25 de agosto de 1811.

[22] Jeremy Rayner, «Between Meaning and Event: An Historical Approach to Political Metaphors», en *Political Studies*, XXXII (1984), pp. 537-550. Pietro Costa, *Lo Stato immaginario: metafore e paradigmi nella cultura giuridica italiana fra Ottocento e Novecento*, Milán, Giuffrè, 1986. Ortony, ed., *Metaphor and Thought*. José María González García, *Metáforas del poder*, Madrid, Alianza Editorial, 1998; del mismo autor, *La diosa Fortuna. Metamorfosis de una metáfora política*, Madrid, Antonio Machado, 2006; Eduardo de Bustos Guadaño, *La metáfora. Ensayos transdisciplinares*, Madrid, FCE, 2000; Hans Erich Bödeker, ed., *Begriffgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte*, Gotinga, Wallstein Verlag, 2002; Emmanuel Lizcano, *Metáforas que nos piensan. (Sobre ciencia, democracia y otras poderosas ficciones)*, Madrid, Bajo Cero, 2006; Konersmann, ed., *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*.

[23] Partiendo de la raíz latina *pend-*, y, más próximamente, del verbo *dependeo* (infinitivo *dependēre*), cabe conjeturar una secuencia derivativa del tipo: lat. *dependēre* > esp. *depender* (s. XIII) > *dependiente* (s. XIII)/*dependente* (s. XIV) > *independiente* (s. XV)/*independente* (s. XVI) > *independencia* (principios del s. XVII) [en el XVIII, también se encuentra a veces la voz *independiencia*]. Los términos homólogos en otras lenguas vecinas —francés (*indépendance*), inglés (*independency*, luego *independence*), italiano (*independenza*, luego *indipendenza*)— parecen haber empezado a difundirse todos ellos poco más o menos a la vez, a principios del XVII.

Por mucho que pueda ser visto como un *continuum* de vínculos progresivamente más estrechos, el par dependencia/independencia denota nítidamente jerarquía: en uno de los extremos, el inferior, encontramos sumisión, pasividad y obediencia —incluso, en el límite, esclavitud y servilismo—; en el otro, autonomía, libertad y autogobierno —también, liberación, separación o emancipación—. Se supone que quienes logran ascender a este polo superior, al desprenderse del dominio —«sacudirse el yugo del despotismo», según la fórmula consagrada— que anteriormente los mantenía sujetos a otros agentes y constituirse así en poderes soberanos, generan de inmediato sus propios sistemas de dependencias. Son precisamente esas alteraciones bruscas en las jerarquías sociales, territoriales y jurisdiccionales las que constituyen la esencia y razón de ser de las revoluciones.

En el mundo hispano, la implosión de la monarquía que siguió a la *vacatio regis* produjo desligaduras en cascada, como si, desde la cúspide imperial al nivel local, pasando por todos los escalones intermedios —provincias, audiencias, virreinatos—, todos los vínculos se hubieran aflojado de repente y fueran puestos súbitamente en cuestión. Sin embargo, la explosión de independencias que se originó en esos años no nos autoriza a retroyectar el punto de llegada de los nuevos Estados-nación sobre el periodo crítico precedente, imaginando algo así como un camino a la independencia «preparado» *ad hoc* desde antes de 1808 para cada una de las unidades estatales resultantes. Sabemos, por el contrario, que la acefalía dio origen a un tropel de «soberanías en lucha», para decirlo con la fórmula de Antonio Annino, de las cuales emergieron un puñado de nuevos Estados no sin grandes desgarros y vicisitudes de todo tipo. En consecuencia, sería un grave error metodológico —desde la historia política, un injustificado teleologismo, y desde la historia intelectual, un espejismo proléptico— establecer *ex post* una correspondencia biunívoca entre cada una de las unidades territoriales finalmente cristalizadas a mediados del siglo XIX y su respectivo movimiento de «independencia», como si los actores involucrados hubieran tenido *in mente* desde el principio de aquellos complejos procesos la intención de alcanzar un objetivo que fue, en buena medida, el resultado contingente del entrecruzamiento de múltiples cursos de acción que servían a proyectos —autonomistas, fidelistas e independentistas— de muy diverso radio y naturaleza.

En el fondo, esa postulada coherencia —a cada Estado, su independencia— no sería sino la enésima versión de una historiografía pensada y escrita casi exclusivamente desde la óptica nacional. Una historiografía que, al enfo-

car artificiosamente todo tipo de realidades *sub specie nationis*, durante mucho tiempo ha exagerado los sentimientos y «proyectos latentes» protonacionales y ha obliterado la pujanza de las comunidades locales y de otro tipo de entidades jurídicas «a-nacionales» que predominaban en el mundo hispano antes de la erección de las nuevas repúblicas surgidas de la disolución del Imperio español, instituciones locales que en no pocos casos se vieron fortalecidas a raíz de la crisis.[24]

Si bien a principios del siglo XIX la polaridad política dependencia/independencia estaba ya conceptualmente bien asentada, su conexión casi inmediata en infinidad de textos con lazos, vínculos, bridas, ligaduras, nudos, eslabones, yugos, cadenas, hierros o grillos —y la posibilidad de quebrarlos o perpetuarlos, con sus verbos asociados: atar, desatar, amarrar, encadenar, soltar, etc.—, prueba que en el imaginario del concepto seguían muy presentes sus orígenes metafóricos. Esa clase de metáforas desembocaban a menudo en reflexiones amargas sobre el despotismo, la esclavitud y la opresión que los americanos habían venido sufriendo durante casi tres siglos, así como sobre la necesidad de superar una situación tan injusta mediante la emancipación de los pueblos sometidos.[25]

No obstante el aspecto inevitablemente *separatista* de la emancipación, la acción de cortar los vínculos de subordinación con la metrópoli para ocupar su puesto en el concierto de las naciones independientes llevó casi siempre aparejado un esfuerzo contrario por reafirmar la unidad y cohesión del nuevo cuerpo político escindido del tronco de la monarquía.[26] Así, en el caso de México, las Tres Garantías consagradas el 24 de febrero de 1821 en el Plan de Iguala (*Religión*, *Independencia* y *Unión*), cada una de las cuales fue representada simbólicamente por medio de un color —blanco, verde y rojo— en la bandera del llamado Ejército Trigarante, parecía buscar un equilibrio que viniera a atenuar los efectos disruptivos, desestructurantes y potencialmente peligrosos también hacia dentro, de la noción de independencia (que podía despertar la «hidra de la discordia» y encender de nuevo la guerra civil). De hecho, tanto en el lema como en la bandera, la independencia aparece escoltada/mitigada por dos principios —Religión, Unión— cuyo significado básico, en el fondo bastante similar, remite a la necesaria unidad de todos los grupos integrantes de la sociedad mexicana. Había que romper los eslabones de la dependencia, pero sin dañar el delicado *vinculum societatis* que mantenía unidos a los ciudadanos del nuevo Estado que se pretendía crear.

Independencia, sí, pero sin que ello produjera la fragmentación en una multitud de *corpora* inconexos, ni, todavía menos, la atomización de la sociedad en una masa inarticulada de individuos —el célebre «montón de arena» del imaginario de la contrarrevolución (De Bonald), o la cadena que conectaba todas las clases, desde el campesino hasta el rey, y habría quedado quebrada por la revolución (Tocqueville)— que diese al traste con el orden social, un valor que debía ser preservado a toda costa.[27] La propia noción de sociedad se piensa como una serie de *lazos* entre familias, cuerpos y, cada vez más, individuos.[28] Del *Ex unum pluribus* a que dio lugar el estallido de la

[24] Antonio Annino ha enfatizado el carácter más rural, local y comunitario que urbano y nacional de los constitucionalismos hispánicos, que habrían logrado legitimar el principio de representación sobre todo en el nivel municipal («Imperio, Constitución y diversidad en la América hispana», en *Historia Mexicana*, LVIII, núm. 1 (2008), pp. 179-227).

[25] Es significativo que el *Discurso* del Dr. Quijano al que venimos haciendo referencia se abra con esta cita en exergo: «*Quare fremuerunt gentes, et Populi meditati sunt inania?... Dirumpamus vincula eorum, et projiciamus á nobis jugum ipsorum* (*Psalm.* 2, v. 1. et 3) — ¿De qué proviene este tumulto de las gentes, y por qué los pueblos han formado proyectos tan vanos?... Rompamos, dijeron, las cadenas que nos sujetan y sacudamos el yugo de la autoridad que nos gobierna». En contraste con esta retórica fuerte de ruptura de cadenas (que está ya presente en el legendario juramento de Bolívar en el Monte Sacro, en 1805), la Declaración de Independencia norteamericana habla suavemente de «*dissolve the bands*» («disolver los lazos»), una «dicción nada violenta»: en lugar de «sacudirse las cadenas de la tiranía, o destruir las ataduras de la esclavitud, [la fórmula elegida parece] una afirmación tranquilizadora de un hecho consumado», sosteniendo así implícitamente que la separación no fue una opción voluntaria, sino que se hizo necesaria, obligada por ciertas causas (White, *When Words lose their Meaning*, p. 232). Cuando Mariano Moreno traduce y adapta el comienzo de esta famosa declaración para proclamar la ruptura de Buenos Aires con Montevideo, no habla de «disolver lazos», sino de «romper vínculos» (*Gaceta de Buenos Aires*, 16 de agosto de 1810), y una expresión similar («romper los violentos vínculos que las ligaban [a estas provincias] a los reyes de España») será utilizada años después en el Acta de la Declaración de Independencia argentina, de 9 de Julio de 1816. En cambio, el Acta de Independencia de las Provincias Unidas de Venezuela (Caracas, 5 de julio de 1811), en la que también se perciben los ecos de la Declaración norteamericana, habla, más moderadamente, de que no se deben ni pueden «conservar los lazos que nos ligaban al gobierno de España».

[26] Dado que la sociedad generalmente es pensada como un sistema de vínculos e interrelaciones, la desvinculación con respecto al gobierno español (necesaria para «ocupa[r] el rango debido en el cuadro de las naciones», como dice la Suprema Junta chilena en noviembre de 1817: Cid, *Pensar la revolución. Historia intelectual de la independencia chilena*, p. 137) conllevaría el riesgo de que esa ruptura radical pudiera entenderse como la disolución de todos los vínculos sociales (especialmente cuando, como sucedió en tantísimos lugares y ocasiones, cada pueblo, ciudad o provincia reclamaba alguna forma de soberanía). De hecho, en casi todas las declaraciones de independencia referentes a territorios de cierta extensión, sus autores enfatizan la necesidad de fortalecer la unión e interdependencia entre todos los miembros de la nueva sociedad —idealmente «nacional»— surgida de la emancipación. Y quizá lo más grave que podía decirse de un líder insurgente era acusarlo de «romper todos los vínculos sociales», como lo hizo Santiago Vázquez, uno de los fundadores del Estado Oriental, contra el caudillo José Gervasio Artigas (Julio Sánchez Gómez, «Brasil y Uruguay: dos procesos de independencia íntimamente relacionados», en Juan Bosco Amores Carredano, ed., *Las independencias iberoamericanas ¿un proceso imaginado?*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 2009, pp. 139-182, la cita en p. 163).

[27] También en otras latitudes, la representación icónica de la independencia —por ejemplo, como un caballo indómito, en las banderas de la Gran Colombia— se equilibra con otros símbolos en los que se ensalza la unidad —por ejemplo, «un manojo de mieses atado»—: Lomné, «El «espejo roto» de la Colombia bolivariana (1820-1850)», pp. 479-480.

[28] En este sentido, los lazos son más que una metáfora: constituyen en cierto modo la esencia de la sociedad: Keith M. Baker, «Enlightenment and the Institution of Society: Notes for a Con-

crisis monárquica, se intenta pasar entonces lo más rápido posible —ya sea a través de soluciones políticas, unitarias o, más frecuentemente, federales,[29] o de la lucha armada[30]— al *Pluribus unum* (un lema que proclama, por cierto, Antonio Nariño en *La Bagatela*,[31] y que obviamente se aplicaría en el contexto americano a ámbitos variables, pero en todo caso mucho más reducidos que el de la monarquía). Al fin y al cabo, la política, cuyos aspectos divisivos y su capacidad para crear antagonismos no es preciso enfatizar, es también por esencia un arte unificador, que trata de hacer de los muchos uno.[32]

Cuando, en el Buenos Aires de 1810, Mariano Moreno da cuenta de la situación de independencia virtual del Río de la Plata como consecuencia de la acefalía, no se olvida tampoco de subrayar que no por ello han de considerarse disueltos los vínculos horizontales que constituyen al pueblo:

> [...] el cautiverio del Rey dejó acéfalo al reino, y sueltos los vínculos que lo constituían centro y cabeza del cuerpo social. En esta dispersión, no sólo cada pueblo reasumió la autoridad que de consuno habían conferido al Monarca, sino que cada hombre debió considerarse en el estado anterior al pacto social, que liga al Rey con sus vasallos.

No obstante:

> los vínculos que unen el pueblo al Rey son distintos de los que unen a los hombres entre sí mismos; un pueblo es pueblo antes de darse un Rey, y de aquí es que, aunque las relaciones sociales entre los pueblos y el Rey quedasen disueltas

ceptual History», p. 88. Desde este punto de vista, la metáfora de la red, de la que nos hemos ocupado en un capítulo anterior (cap. VI, pp. 206-209), sería un desarrollo del tema de los lazos.

[29] La recomposición de esa unidad del cuerpo político en construcción —esto es, la recreación del nuevo orden— se hace en todo caso sobre la base del orden corporativo existente, empezando por los pueblos. Véanse, por ejemplo, entre la inmensa literatura existente sobre el particular: François-Xavier Guerra, «El pronunciamiento en México: prácticas e imaginarios», en *Trace. Discursos, prácticas y configuraciones*, núm. 37, 2000, pp. 23-26; Jordana Dym, *From Sovereign Villages to National States. City, State and Federation in Central America, 1759-1859*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2006.

[30] Thibaud, «Ejércitos, guerra y la construcción de la soberanía: el caso grancolombiano», donde se subrayan las implicaciones políticas y conceptuales de las acciones armadas, en orden a la construcción de un nuevo poder nacional.

[31] Este esfuerzo por restablecer lo antes posible algún género de vínculo entre ciudades y provincias por la vía federal es muy claro en el caso de Nueva Granada: Clément Thibaud, «De l'Empire aux États. Le fédéralisme en Nouvelle Grenade (1780-1853)», en *Anuario de Estudios Bolivarianos*, XII, núm. 13 (2006), pp. 135-175.

[32] De ahí que la política, al igual que la religión, no pueda dejar de ser una actividad simbólica, puesto que solo los símbolos —verbales o icónicos— son capaces de reducir mentalmente lo múltiple a lo uno (Michael Walzer, «On the Role of Symbolism in Political Thought», en *Political Science Quarterly*, LXXXII/2 (1967), p. 194).

> o suspensas por el cautiverio de nuestro Monarca, los vínculos que unen a los hombres quedaron subsistentes, porque no dependen de los primeros.[33]

«La Monarquía estaba ya disuelta», escribe el neogranadino Pombo poco después.

> Los vínculos políticos que unían a la América con su Metrópoli estaban ya rotos; todo poder, toda autoridad, había vuelto al Pueblo como a su verdadera fuente, y sólo restaba arrancar los trozos de la cadena que pendían aún de las manos de los Virreyes y Gobernadores.[34]

«El lazo que [...] unía [la América] a la España está cortado: la opinión era toda su fuerza; por ella se estrechaban mutuamente las partes de aquella inmensa monarquía; lo que antes las enlazaba, ya las divide», dirá Bolívar en su *Carta de Jamaica* (1815), en un momento en que, sostiene, «el destino de América se ha fijado irrevocablemente».

Por lo demás, la progresiva radicalización del conflicto con el poder metropolitano —de la lealtad al anhelo de autonomía, y de esta a la voluntad de independencia— puede seguirse observando la rápida transformación de algunas metáforas. A medida que el proceso se radicaliza y las sociedades entran «en efervescencia» (para decirlo al modo de la época), las metáforas que enfatizaban la lealtad entre el rey y sus súbditos, o la unión de los españoles de ambos hemisferios, van dejando paso a un imaginario alternativo sobre la dureza de la sujeción que la metrópoli mantendría sobre sus dominios americanos. En muy poco tiempo, los suaves lazos se convirtieron en insufribles cadenas.[35]

Con todo, la dirección dominante de tales cambios no implica la desaparición de otros usos metafóricos. De la extrema fluidez de la imaginería política de esos años da fe la flexibilidad, reversibilidad y polivalencia de esas metáforas, que podían utilizarse para muy diferentes argumentaciones y propósitos. Todavía en vísperas de la independencia de México, el canónigo de Valladolid de Michoacán Manuel de la Bárcena demandaba retóricamente a España en un tono conciliador para que, dando un rey a México y reco-

[33] *Gaceta de Buenos Aires*, 13 de noviembre de 1810, Noemí Goldman, *Historia y Lenguaje. Los discursos de la Revolución de Mayo*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 2000 (2ª ed.), pp. 42 y 102-103.

[34] Pombo, «Discurso preliminar sobre los principios y ventajas del sistema federativo», p. lxi.

[35] Aun así, en los textos datados entre 1810 y 1814 se reconoce progresivamente que la prisión del monarca ha provocado ya de hecho la quiebra de esas cadenas, o al menos ha debilitado seriamente los lazos de esa unión. En el famoso manifiesto de la Junta Central de 22 de enero de 1809, donde se declaraba que los dominios españoles en América no eran propiamente colonias, sino partes esenciales e integrantes de la Monarquía, se llamaba a «estrechar de modo indisoluble los sagrados vínculos que unen a unos y otros dominios».

nociendo de ese modo su independencia, «convi[rtiese] la cadena de dependencia en lazos de amor, piedad y gratitud».[36] Y cuando, tres años más tarde, el padre Mier intervenga en el Congreso mexicano, en la sesión del 13 de mayo de 1824, para acusar a Iturbide de traición, no dejará de señalar que este efímero emperador «se sustituyó al tirano, troc[ando] por las suyas las cadenas con que Fernando quería sujetar a nuestra patria».[37] Entretanto, un desengañado Vidaurre dudaba de que los americanos —«nacidos y educados en la esclavitud»[38]— fuesen capaces de superar su postración y asentar un régimen de verdadera libertad: «Vemos las cadenas, las tomamos al peso, y apenas nos determinamos a romperlas, cuando nos abrazamos estrechamente con ellas, las besamos, y tenemos por infames a los que se separan de estos sentimientos».[39]

La revolución y sus metáforas

También el concepto de revolución tiene, como es sabido, orígenes metafóricos. Su traslación desde el dominio de la física, la astronomía y la biología al de la política ha sido contada varias veces, y no vamos a hacerlo aquí de nuevo.[40] Sí interesa resaltar la sorprendente mutación del valor de la partícula *re* que contiene esa palabra en su raíz latina [*re-volvere*], que, de sugerir una vuelta a lo mismo, pasó a significar exactamente lo contrario: innovación radical que genera un orden enteramente diferente. De la repetición del pasado según un principio cíclico se pasó nada menos que a la invención del futuro, basada en el supuesto de una historia abierta. Ese espectacular salto concep-

[36] Manuel de la Bárcena, *Manifiesto al mundo. La justicia y la necesidad de la independencia de la Nueva España*, Ciudad de México, Mariano Ontiveros, 1821, p. 21.

[37] Teresa de Mier, *Ideario político*, p. 314.

[38] La retórica de la esclavitud, por supuesto, como ya había sucedido en la Revolución norteamericana, podía ser un arma de doble filo en aquellos lugares en los que la esclavitud era una realidad social omnipresente. Para los usos políticos del tropo, véase Juan Luis Simal, «Más allá de la metáfora: el lenguaje de esclavitud y libertad en el primer liberalismo español», en Manuel Pérez Ledesma, ed., *Lenguajes de modernidad en la Península ibérica*, Madrid, UAM, 2012, pp. 117-154.

[39] Manuel L. de Vidaurre, *Cartas americanas políticas y morales, que contienen muchas reflecciones* [sic] *sobre la guerra civil de las Américas*, Filadelfia, Juan F. Hurtel, 1823, p. 39.

[40] Koselleck, «Criterios históricos del concepto moderno de revolución», en *Futuro pasado*, pp. 67-85. Baker, «Revolution», en Lucas, ed., *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, pp. 41-62. Para el caso de la España decimonónica puede verse un panorama general de la evolución del concepto en Javier Fernández Sebastián y Juan Francisco Fuentes, *Diccionario político y social del siglo XIX español*, Madrid, Alianza Editorial, 2002, *s. v.* «Revolución», pp. 628-638 y, más recientemente: Javier Fernández Sebastián y Gonzalo Capellán de Miguel, «*Revolución* en España. Avatares de un concepto en la "edad de las revoluciones" (1808-1898)», en Wasserman, ed., *El mundo en movimiento*, pp. 131-170, donde se estudia también la iconografía asociada al concepto.

tual —del regreso periódico, dentro de la órbita, en una secuencia previsible [*revolutio*], a la apertura hacia un mañana radicalmente nuevo y sin retorno— terminó de operarse, en lo que hace al mundo hispánico, en ese momento crucial de la crisis, y fue acompañado de una rica y variada metafórica.

En muchos documentos de la época encontramos innumerables imágenes de la revolución, un fenómeno discutido y de fronteras inciertas cuya denominación varía según las fuentes (a la revolución se le llama también rebelión, levantamiento, conmoción, subversión, alzamiento, insurrección, etcétera) que no tardando mucho se convertiría en un concepto-guía histórico, político y filosófico. Pues bien, si tomamos como botón de muestra el *Discurso sobre la insurrección de América*, del Dr. Quijano, un texto de 1813 mencionado más arriba, vemos que, en una veintena de páginas, la revolución aparece metaforizada como cáncer, peste, plaga, volcán, manantial de males, cáliz emponzoñado, torrente impetuoso, tormenta, huracán, incendio, abismo y laberinto tenebroso. Cada una de esas metáforas atrae la atención del lector hacia uno o varios aspectos específicos de las muchas calamidades y desastres que la revolución comporta: su eficacia mortífera (cáncer, peste, veneno, plaga) y su potencia destructora (volcán, inundación, tormenta, incendio), su rápida propagación y enorme capacidad perturbadora (peste, fuego devorador), la incertidumbre sobre la meta a la que su curso imprevisible conduce (laberinto), etc.

Andando el tiempo, algunas de estas metáforas se irán gastando, mientras que otras tomarán el relevo. A mediados de siglo, el cansancio de lo que a algunos se les antojaba una sucesión interminable de revoluciones —incluso una única, inacabable revolución—, les llevará a emplear imágenes como la tela de Penélope (así lo hace, por ejemplo, Pastor Díaz, en Madrid, en 1846).[41] La América hispana sufría del mismo mal, hasta el punto de que, según un descorazonado observador que reproducía en ese mismo año casi al pie de la letra un pasaje bien conocido de *La démocratie en Amérique* (Primera parte, II, V), de Tocqueville, «vivir en medio de una perpetua revolución era el estado natural de la América del Sur».[42]

[41] «[...] Se renueva la tela de Penélope de las revoluciones» (Nicomedes-Pastor Díaz, *A la corte y a los partidos* [1846], en *Obras políticas*, p. 526).

[42] Irisarri, *Historia crítica del asesinato del Mariscal de Ayacucho*, p. 22. El cansancio ante el «vértigo revolucionario [que] se empeña en erigir en sistema la rebelión» (*La Diana de Salta*, núm. 2, 9 de abril de 1831) se había ya manifestado reiteradamente en la región, como mínimo desde finales de los años veinte. Bolívar, Daniel O'Leary, Andrés Bello y tantos otros lamentaban la exaltación de las pasiones políticas y vaticinaban una perpetua guerra civil hasta que «el incendio revolucionario lo abrasará todo» (Rafael Rojas, *Las Repúblicas del aire. Utopía y desencanto en la revolución de Hispanoamérica*, Madrid, Taurus, 2009, p. 345). Claro que el hastío engendrado por las revoluciones no era un sentimiento exclusivo de la América española, ni del mundo hispano en general. A raíz de los acontecimientos de 1848 en París, Tocqueville se pregunta con desaliento en sus *Souvenirs* si el no menos inacabable proceso de una «Revolución francesa que vuelve a empezar, pues es siempre la misma», permitirá a los franceses concluir alguna vez su largo viaje para llegar por fin a «esta tierra firme que buscamos desde hace tanto

Fuera de la retórica contrarrevolucionaria encontramos también valoraciones menos pesimistas de la crisis, que —sobre todo durante la primera fase— ofrecen una tropología alternativa. Aunque algunas de las imágenes —el volcán, el huracán, el torrente— aparecen también, favorablemente connotadas, en los discursos de los simpatizantes de la revolución, junto a ellas encontramos otras metáforas que dotan a la revolución de un valor decididamente positivo: antorcha, fanal, libro, lección, escuela, maestra... En el primer grupo merece reseñarse que, en los comienzos de las revoluciones hispánicas, al igual que había sucedido con las revoluciones norteamericana y francesa, abundan sobremanera las metáforas termodinámicas de la efervescencia y la ebullición, así como las metáforas eléctricas e ígneas —el fuego y la chispa eléctrica del patriotismo, el rayo o el reguero de pólvora de la insurgencia[43]—, también a veces las volcánicas y sísmicas, que incorporan un matiz amenazador. Todas estas metáforas remiten obviamente a la celeridad, violencia e inmediatez de los cambios que la revolución ha desencadenado, y con el tiempo serán trasladadas por varios teóricos a sus aproximaciones a los fenómenos revolucionarios.[44]

Conviene añadir en este punto que no es raro que algunas metáforas sean aplicadas a diferentes conceptos. Por ejemplo, las metáforas del torrente impetuoso, la tempestad, la marea y el huracán sirven indistintamente para la revolución, la opinión pública, el «espíritu del siglo» y otras nociones similares. En todas ellas se trata de subrayar el carácter inexorable de fenómenos que son entendidos como providenciales, naturales e inevitables.[45] Mientras que, por otra parte, un mismo concepto puede aparecer metaforizado de muy diversas maneras. Así, la noción de opinión pública se deja representar por una rica paleta de imágenes: reina del mundo, tribunal, torrente, freno, barrera, yugo...

tiempo», o tal vez «nuestro destino sea batir eternamente el mar» (*Œuvres complètes*, París, 1964, XII, p. 87).

[43] Desde mayo de 1808, primero en la Península, y luego en América, florecen en todo el mundo iberoamericano las metáforas de este tipo, generalmente asociadas a un insólito sentimiento de aceleración del tiempo histórico. Almeida Garret sugiere en un texto de 1830 un cambio de imagen: mientras que, a finales del siglo XVIII, la revolución solía compararse con una «detonación eléctrica que se comunicaba, crecía y, creciendo, destruía y abrasaba», a principios del XIX según este autor portugués era más bien «una fuerza magnética, valiente y poderosa, pero serena» (cit. por Guillermo Zermeño en *DPSMI-II*, vol. 9, p. 190).

[44] La aplicación de un modelo mecánico al análisis de la dinámica social lleva a algunos observadores a interpretar las sublevaciones populares como la respuesta automática a la opresión desmedida de los poderosos. «El pueblo es un resorte que forzado más de lo que sufre su elasticidad, revienta destrozando la mano imprudente que lo oprime y sujeta», escribe por ejemplo José de Baquijano y Carrillo, rector de la Universidad de San Marcos, a propósito de la Gran Rebelión de Tupac Amaru, a comienzos de la década de 1780 (*CDIP*, 1971-1977, t. I, vol. III, p. 89). También se encuentran numerosos ejemplos, sobre todo en aquellos lugares que más violencia sufrieron, de la metafórica martirial de la sangre vertida por la patria, la sangre que riega el árbol de la libertad, y otras imágenes similares. Una crítica al «modelo volcánico» de las revoluciones usado por varios teóricos en Rod Aya, «Reconsideración de las teorías de la revolución», en *Zona Abierta*, 36-37 (1985), pp. 1-80, pp. 5*ss*, *passim*.

[45] Wasserman, «La Revolución de Mayo y sus metáforas en el Bosquejo del Deán Funes».

La evolución de estas imágenes, y sobre todo el predominio de una u otra metafórica en una determinada etapa, autor o partido nos dice mucho sobre las maneras en que los actores veían el mundo, y en particular los aspectos del concepto que para ellos aparecían en primer plano —o que deseaban enfatizar— en cada momento. En este sentido, más allá de las estrategias argumentativas, la elección de una u otra metafórica tiene consecuencias sobre la acción. No es igual concebir el Estado como un edificio o como un organismo vivo, como no lo es suponer que el comportamiento del hombre natural se asemeja al de las abejas o al de los lobos. Cada metáfora —al trasladar el saber adquirido en un campo (*explanans*) a otro campo diferente (*explanandum*)— resalta o selecciona ciertos aspectos, significados o cualidades específicas del objeto metaforizado, lo que no deja de tener consecuencias sobre los eventuales cursos de acción derivados de esa particular visión o selección de significados.

Además, la mayoría de las metáforas básicas de la política —cuerpo, máquina, sol, nave, familia...— son grandes organizadoras del discurso: su lógica profunda establece ciertas pautas a las que luego se ciñen los argumentos, una especie de retícula subyacente que estructura las combinaciones conceptuales. Tales macrometáforas pertenecen a esa clase de entidades intelectuales que el filósofo MacIntyre ha llamado «conceptos funcionales»: un tipo de nociones que permiten saltar discursivamente con facilidad del plano factual al valorativo, del ser al deber ser.[46] Una razón más para explicar la extraordinaria abundancia de tales tropos en aquellos tiempos convulsos, en los cuales todo parecía en el aire, las cosas más sagradas eran desafiadas y sustituidas por nuevas instituciones, que a su vez podían ser puestas en tela de juicio poco después.

Volviendo a nuestro tema, un segundo grupo de imágenes remiten al ámbito del aprendizaje y la instrucción, cuando la revolución es vista como texto, escuela o maestra en cuestiones políticas.[47] En esas ocasiones es frecuente que se hable de revoluciones concluidas, historizadas, situadas ya, al

[46] MacIntyre, *Tras la virtud*, pp. 81-83.

[47] Todas estas imágenes de la revolución como fuente de experiencia y aprendizaje se relacionan con la nueva función que se le atribuye a la historia contemporánea para la comprensión del mundo nuevo que está surgiendo ante sus ojos (como le sucedió al conde Reinhard al tener noticia de la nueva revolución de España, en 1820: Koselleck, *Futuro pasado*, pp. 338-339). Se diría que, en el nuevo orden de cosas resultante de esa aceleración, el viejo *magisterio* de la historia había sido transferido a la revolución; así lo había sugerido Görres: «Poco puede enseñaros la historia. Pero si queréis aprender de ella, entonces haced de la revolución vuestra maestra: la marcha de muchos lentos siglos se ha acelerado con ella en el círculo de unos pocos años» (Joseph Görres, *Teutschland und die Revolution* [1819], cit. Koselleck, *historia/Historia*, p. 80).

menos parcialmente, en tiempo pasado. Los autores de tales textos suelen subrayar que las enseñanzas adquiridas gracias al estudio de las revoluciones pasadas —muy especialmente, de la Revolución francesa, *la revolución* por antonomasia— proporcionan a los actores del presente desde el que escriben una valiosa fuente de experiencia indirecta.[48] Dicho presente, por otra parte, suele ser englobado en el tiempo largo y abierto de una gran revolución mundial en marcha, o, como mínimo, en una *era de revoluciones*, de la que formarían parte destacada las conmociones del mundo hispánico, en toda su variedad y complejidad.[49]

Así, el padre Mier ve en las revoluciones escuelas de republicanismo: «No hay mejor academia para el pueblo», afirma, «que una revolución».[50] La conciencia de haber entrado —para bien o para mal— en un tiempo nuevo se extiende entre todos los sectores sociales, políticos e ideológicos. «Sea para nosotros la Revolución Francesa», leemos en el *Semanario Patriótico* de Quintana, «como los despojos de las naves destrozadas en los bajíos que enseñan al navegante a alejarse de los escollos peligrosos, pero no le distraen de su camino».[51]

También en los medios antirrevolucionarios, al igual que en los círculos tibiamente liberal-conservadores, se es sensible a la novedad radical de ese «tiempo trastornado». A su regreso a España tras su cautiverio en Valençay, Fernando VII declara que «las revoluciones que de veinte años a esta parte padece la Europa [en otras ocasiones el mismo monarca hablará de una única "revolución de España y América"] son un libro abierto para mi, y quiero que me acompañen a leerlo mis amados vasallos».[52] Años después, mientras

[48] Así, Bolívar, en su Discurso de Angostura afirma que las revoluciones modernas de Inglaterra y de Francia han dado «a todas las naciones [...] lecciones elocuentes de toda especie en materia de gobierno». «La revolución de estos dos grandes pueblos», continúa, «como un radiante meteoro, ha inundado el mundo con tal profusión de luces políticas que ya todos los seres que piensan han aprendido cuáles son los derechos del hombre y cuáles sus deberes» (Harwitz Vallenilla, ed., *Simón Bolívar. Estado ilustrado, nación inconclusa*, p. 97).

[49] Fernández Sebastián y Capellán de Miguel, «*Revolución* en España. Avatares de un concepto en la "edad de las revoluciones" (1808-1898)».

[50] Fray Servando Teresa de Mier, *Carta de un americano al Español sobre su número XIX*, Londres, 1811, p. 18; cit. Pagden, *El imperialismo español y la imaginación política*, p. 201. «Las revoluciones y los pronunciamientos no son las escuelas en las que se ha de aprender el patriotismo», escribirá su compatriota Juan Bautista Morales, algunos años después, cuando llegue la hora del desengaño. «Las revoluciones y la guerra [...] son la peor escuela de virtud para las sociedades», sostendrá igualmente José Antonio Páez (*Autobiografía del general José Antonio Páez*, Nueva York, 1867, cit. Guerrero, «Del mar de las Antillas a los Andes; el pacto en la retórica republicana de Bolívar», p. 217).

[51] *Semanario Patriótico*, núm. IX, 3 de octubre de 1808, 163*ss*.

[52] *Provisión del rey a Palafox a su vuelta a España*, s. f. [1814]. El general Palafox, en unas *Notas sobre el estado actual del Reino de Aragón...* que dirige al rey poco después, en junio de 1814, reconoce, más en particular, que «la larga lucha que [el español] ha sostenido ha transmutado el orden de las cosas», y añade que «esta revolución [española] debe considerarse

el español Francisco Martínez de la Rosa escribe que «la historia de los últimos cincuenta años encierra más lecciones en política que la larga serie de muchos siglos», el mexicano José María Luis Mora sugiere que, más que la Revolución norteamericana, fue la francesa «una antorcha aparecida en el centro de la oscuridad», para indicar no solo los caminos practicables, sino también los escollos y los riesgos, de modo que puede considerarse, desde su principio «una escuela abierta para la instrucción de todos los pueblos».[53]

Avatares del cuerpo político

Como es sabido, la metáfora del cuerpo político está presente en la literatura filosófica desde la República platónica, y es tal vez la imagen más trillada y persistente de la tradición política occidental. Las sucesivas reencarnaciones de esa idea de la mano del cristianismo —la Iglesia como *corpus mysticum* de Cristo, el Estado como *corpus morale et politicum*— recorren la Edad Media y la Moderna: tras las sofisticadas elaboraciones intelectuales de la escolástica, encontramos en el Leviatán hobbesiano una de sus más originales formulaciones teóricas e iconográficas.

Ese tipo de representación compleja, de tan largo recorrido,[54] remitía a un plexo metafórico formado por diversas redes, niveles y subcampos, que daban lugar a otras tantas metáforas convencionales subordinadas de menor amplitud. Podía hablarse al respecto en sentido básicamente anatómico o morfológico, de las diferentes partes del cuerpo, o bien de su funcionamiento y fisiología; podían establecerse comparaciones entre el nacimiento, infancia, juventud, madurez, senectud y muerte del organismo animal y las edades del cuerpo civil o político; de su salud, enfermedades y crisis, etcétera.

La imagen conoció en el siglo XVIII nuevas vicisitudes. De hecho, algunas de las más célebres metáforas económicas, políticas y sociales del setecientos, desde la distribución de la riqueza entendida por F. Quesnay como circulación de la sangre hasta la voluntad general rousseauniana, pasando por

como un libro abierto en que una pluma imparcial ha escrito las acciones y aun hasta los pensamientos de todos. Este libro no solo anda entre las manos de todos, sino que todos lo saben de memoria» (Archivo Municipal de Zaragoza; cit. Francisco Javier Maestrojuán Catalán, *Ciudad de vasallos, Nación de héroes (Zaragoza: 1809-1814)*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2003, pp. 531 y 581).

[53] Francisco Martínez de la Rosa, *El Espíritu del Siglo* [1835], en *Obras*, Madrid, Atlas, 1960, vol. V, p. 13. José María Luis Mora, *Méjico y sus revoluciones*, París, Librería de Rosa, 1836, III, p. 275.

[54] La literatura sobre este tema es muy amplia. Para el caso español, durante el periodo inmediatamente anterior al aquí considerado, puede verse el volumen de Augustin Redondo, ed., *Le corps comme métaphore dans l'Espagne des XVIe et XVIIe siècles*, París, La Sorbonne Nouvelle, 1992.

algunas de las más exitosas construcciones teóricas de los *literati* escoceses, tienen un contenido inequívocamente antropomórfico.[55]

En realidad, en el siglo XVIII, en el mundo hispanohablante y en el resto de Occidente, los usos de la palabra *cuerpo* en muchos contextos remitían más frecuentemente al sentido figurado que al literal: no se referían tanto a un organismo físico, como a una persona jurídica, no por ficticia menos «real». Diríamos que se trataba ya en gran medida de una metáfora muerta, fosilizada: hacía tiempo que se había consolidado en un concepto, lo cual no impedía que se siguiera usando con cierta frecuencia en sentido alegórico, a menudo en combinación con la metafórica de la máquina (como lo había hecho Hobbes en la Introducción al *Leviatán*). Términos como *organización, armonía* o *equilibrio* brindaban un cómodo puente para transitar entre un imaginario puramente mecánico, hecho de ruedas y engranajes, y otro referente a la vida y a los cuerpos animados.[56]

El estallido de las revoluciones atlánticas puso a prueba la inventiva de sus protagonistas, que tampoco renunciaron al uso intensivo de algunas metáforas tradicionales, entre ellas aquellas que suponían una naturalización de lo social. Una de las más utilizadas en la Francia revolucionaria fue la compleja metáfora-concepto —en parte religiosa, en parte biológica— de la *regeneración*, sobre todo para anunciar el glorioso advenimiento del *homo novus*, y también para expresar el deseo de revitalizar una sociedad sumida en un grave proceso de degeneración.[57] Más tarde, durante las revoluciones hispánicas, proliferan asimismo las llamadas a la palingenesia.[58]

[55] Uno de los textos que lleva más lejos la analogía entre el cuerpo político y el cuerpo humano es un conocido pasaje del *Discours sur l'économie politique* [1755] escrito por Rousseau para la *Encyclopédie* de Diderot. Judith N. Shklar dedicó hace años el último capítulo de su libro *Men and Citizens. A Study of Rousseau's Social Theory* (Cambridge, CUP, 1969, pp. 165*ss*.) a analizar los usos de estas metáforas de personificación en la obra del ginebrino, mostrando que sus principales conceptos tienen una estructura metafórica, lo que no es nada extraño, pues «todo el pensamiento político es una cuestión de metáforas» (p. 165) y en ese terreno Rousseau fue un indiscutible maestro (p. 226).

[56] George Armstrong Kelly, «Mortal Man, Immortal Society? Political Metaphors in Eighteenth-Century France», en *Political Theory*, vol. 14, núm. 1 (1986), p. 15. Un hito fundamental en este salto es la reformulación que hizo Descartes del cuerpo como un sistema mecánico. En la literatura científica de la Ilustración española están muy presentes las combinaciones de los tropos biológicos y mecánicos. Feijoo, por ejemplo, habla en ocasiones de «los órganos de la máquina», y el propio cuerpo es concebido como una «máquina animada». En realidad, la dicotomía organismo-mecanismo es un producto intelectual bastante reciente: Paolo Becchi, «Meccanicismo e Organicismo. Gli antecedenti di un'opposizione», en *Filosofia Politica*, XIII/3 (1999), pp. 457-472.

[57] Antoine De Baecque, *Le corps de l'histoire (Métaphores et politique 1770-1800)*, París, Calmann-Lévy, 1993, pp. 165*ss*.; Furet y Ozouf, *Diccionario de la Revolución francesa*, pp. 373-389; Mona Ozouf, *L'homme régénéré. Essais sur la Révolution française*, París, Gallimard, 1989, pp. 116*ss*.

[58] Véase, para el caso español, Juan Francisco Fuentes, «Regeneración», en Javier Fernández Sebastián y Juan Francisco Fuentes, dirs., *Diccionario político y social del siglo XIX español*, Madrid, Alianza, 2002, pp. 603-608. Véase también, en este mismo capítulo, el apartado «El gran amanecer».

La imagen de la sociedad como cuerpo político da origen a todo un vocabulario, que según los casos se entrelaza con otros campos metafóricos. Combinada con las imágenes de la enfermedad y otros trastornos, por ejemplo, puede dar lugar a representaciones de la sociedad o de la nación como un cuerpo doliente, monstruoso o deforme, que exigiría ser tratado por un médico o un cirujano diestro.[59] Este paradigma clínico, que tanta importancia adquirió en la Francia de las Luces,[60] se presta a soluciones drásticas, quirúrgicas a veces; así, con ocasión de la crisis de la monarquía se alzaron muchas voces clamando por la necesidad imperiosa de recurrir a medidas extraordinarias para «conservar la salud del cuerpo político» en tan críticas circunstancias.[61] La retórica maquiaveliana de la *necesidad*, que prolifera en las épocas revolucionarias, se nutre asimismo de esas imágenes. Así sucedió frecuentemente durante las guerras de independencia de América del Sur, cuando los líderes militares y republicanos —de Bolívar a Monteagudo[62]— apelaban a la salud de la patria como valor supremo para reforzar el ejecutivo o adoptar remedios de excepción.

Otro uso metafórico-conceptual ampliamente documentado en el periodo de las independencias es el del «cuerpo de nación». Cómo contrarrestar el «espíritu de cuerpo» —entiéndase, de parcialidad— y los provincialismos, con vistas a constituir «un cuerpo de nación estable y firme» que no fuera un mero agregado de otros cuerpos menores —provincias, clases, corporaciones— fue ya preocupación primordial de algunas minorías ilustradas en España como mínimo desde mediados del siglo XVIII, lo siguió siendo en los

[59] El tema llegará a convertirse en lugar común a mediados de siglo, cuando muchos consideran que las promesas e ilusiones republicanas no se han cumplido (por ejemplo, en los poemas de Pardo y Aliaga, cit. Marcel Velázquez Castro, «Nación-Perú», *DPSMI-I*, p. 949).

[60] Kelly, «Mortal Man, Immortal Society? Political Metaphors in Eighteenth-Century France», pp. 20-25. En la Argentina de la segunda mitad del siglo XIX, paralelamente al arraigo del positivismo, cobró fuerza asimismo una visión de la política fuertemente informada por el saber médico (Palti, *El tiempo de la política*, pp. 240-241).

[61] Véase, a modo de ejemplo, la apelación del síndico novohispano Francisco Primo Verdad en su *Memoria póstuma* a «remedios extraordinarios y violentos» para preservar la salud (Roberto Breña, *El primer liberalismo español y los procesos de emancipación de América, 1808-1824. Una revisión historiográfica del liberalismo hispánico*, Ciudad de México, El Colegio de México, 2006, p. 212). También Fernando Hidalgo Nistri, ed., *Compendio de la rebelión de América. Cartas de Pedro Pérez Muñoz sobre los acontecimientos en Quito de 1809 a 1815*, Quito, Fonsal, 2008, pp. 61 y 135.

[62] «La salud pública es la única ley que debe consultarse», afirma Monteagudo ante la Sociedad Patriótica de Buenos Aires el 13 de enero de 1812. Convendrá entonces, prosigue, «nombrar un dictador que responda de nuestra libertad, obrando con la plenitud de poder que exijan las circunstancias, y sin más restricción que la que convenga al principal interés» (cit. Joseph Pérez, «1789 y la América española: eco ultramarino de los acontecimientos franceses», en *Revolución, contrarrevolución e independencia. La Revolución francesa, España y América*, Madrid, Turner, 1989, p. 120).

debates de las Cortes gaditanas, y sus ecos se oyen todavía bien entrado el siglo XIX.[63] Llegar a conformar un cuerpo civil integrado o un «cuerpo de nación», dotado de legitimidad y con capacidad de acción fue asimismo el principal desafío de los líderes de las revoluciones hispanoamericanas (lo seguiría siendo después de las independencias). El logro de este objetivo presentaba especiales dificultades en el caso de algunos países americanos, debido no solo a la problemática ensambladura de las piezas territoriales que reclamaban alguna forma de soberanía o autogobierno y a las luchas entre sectores enfrentados de sus élites, sino a la difícil armonización de las distintas «clases» en un contexto de alta diversidad étnica (circunstancia que no se daba, obvio es decirlo, ni en la España peninsular ni en la joven república angloamericana, si dejamos a un lado a la población esclava, excluida de la nación por principio). En vísperas de la crisis independentista, en Venezuela, por ejemplo, encontramos ya alusiones bien explícitas a esta circunstancia:

> La multitud de clases que constituyen los pueblos de esta parte de la América produce [...] obstáculos insuperables para su reunión en cuerpo. Émulas las unas de las otras, jamás querría la de los nobles admitir en su concurrencia a los del estado llano, ni éstos a la clase de pardos, ni ninguno de ellos a las otras castas, y menos a la de los esclavos. Esta diferencia de colores y condiciones produciría un choque violento con que se destruirían las partes entre sí [...]. Todo esto presentaba y presentará en todo tiempo insuperables dificultades para reunirse en cuerpo y conciliar sus voluntades tan opuestas parcialidades.[64]

[63] Mientras Burriel urge la necesidad de constituir «un Cuerpo de Nación estable y firme» sobre la base de «la unidad de religión, de lengua, de moneda, de costumbres y de gobierno» (*Informe de la imperial ciudad de Toledo al Real y Supremo Consejo de Castilla sobre igualación de pesos y medidas en todos los reynos y señoríos de Su Magestad, según las leyes*, 1758), Forner aboga treinta años más tarde por completar el designio de Alfonso el Sabio de hacer «una verdadera nación de lo que antes no era más que un agregado confuso de pueblos y jurisdicciones desenlazados» (Bartolomé Clavero, «“Leyes de la China”: orígenes y ficciones de una historia del Derecho español», en *Anuario de Historia del Derecho Español*, 1982, pp. 193-221). Muñoz Torrero, por su parte, afirma en una intervención ante las Cortes de Cádiz, que «todas estas divisiones de provincias deben desaparecer», y reclama que los diputados recuerden «que formamos una sola Nación, y no un agregado de varias naciones» (*DSC*, 2 de septiembre de 1811). Una década más tarde, entre las «necesidades más urgentes de la nación española», el vizcaíno Juan Antonio Olavarrieta proclamaba que una de las más importantes era conseguir «formar una sola nación española [...] de muchas provincias con diferentes leyes, costumbres, opiniones y deseos» (*Diario Gaditano*, 17 de mayo de 1821). Francisco Martínez Marina concibe a la nación de manera ecléctica, a la vez como un conjunto de individuos y como un agregado de provincias (*Teoría de las Cortes*, en *Obras escogidas*, p. 177). En fin, Alcalá Galiano, en las Cortes del Estatuto Real, sostendría de nuevo en 1835 que era preciso construir de una vez la nación española como una realidad unitaria.

[64] Estas palabras pertenecen a una representación fechada el 20 de abril de 1809 del fiscal de

Perder la cabeza

Una de las más obvias ventajas de la representación de la sociedad como un cuerpo reside en la virtualidad de este esquema para facilitar la comprensión de aquella como una unidad ordenada, compuesta de una pluralidad de miembros sometidos a una autoridad común.

En abril de 1793, en tiempos de guerra contra la República francesa, poco después de la ejecución de Luis XVI, se pregunta el arzobispo de Tarragona:

> ¿Cómo pudieran vivir los hombres en una sociedad bien ordenada sin cabeza, sin gobierno, sin dirección, sin leyes que tengan por fin la subsistencia, la debida unión y el bien común de la misma sociedad? [...] El cuerpo político y moral de una sociedad bien ordenada ha de ser como el cuerpo humano, donde hay cabeza que gobierna, manos que obran, pies que andan; cada miembro tiene distinto ejercicio sin confundirse uno con otro; en esto consiste la armonía, el orden, el buen gobierno de un cuerpo político.[65]

La imagen de la cabeza, aplicada tanto a la familia como a la sociedad entera, formaba parte esencial del imaginario de la monarquía. Un reputado jurista a finales del siglo XVIII afirma:

> El Gobierno Monárquico es más conforme al orden de la naturaleza, pues así como el Soberano Autor de ella dispuso en la República del Cuerpo humano que todos sus miembros fuesen regidos por la cabeza como Príncipe de todos, así, en el Cuerpo Místico y Político de un Estado, deben ser gobernados sus miembros por un solo Príncipe que los mande y dirija como cabeza, según lo dijo el Señor Rey Don Alonso el Sabio en una de sus Leyes.[66]

«La nación es un cuerpo político que tiene partes integrantes y cabeza perfecta que la componen», escribe Finestrad en *El Vasallo Instruido*; de ahí

la Audiencia de Caracas, Berrio y Espejo. *Conjuración de 1808 en Caracas para la formación de una Junta Suprema Gubernativa*, Caracas, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1949, p. 231 (cit. Clément Thibaud, «La ley y la sangre. La “guerra de razas” y la constitución de la América bolivariana», *Almanack*, núm. 11 (2011), pp. 5-23).

[65] Lucienne Domergue, «La obra contrarrevolucionaria del arzobispo Francisco Armañá (1793-1795)», *Estudios de Historia Social*, núm. 36-37, 1986, p. 283.

[66] Antonio López de Oliver, *Verdadera idea de un príncipe, formada de las leyes del Reyno que tienen relación con el Derecho Público, en que se trata del Sumo Imperante; de los derechos supremos de la Regalía, o mayestáticos; y de la Política y Gobierno de un Estado, así en la Paz, como en la Guerra*, Valladolid, Impr. de D. Francisco Antonio Garrido, 1786, pp. 3-4. Se refiere a la Ley 7, tit. I, part. 2 de las *Partidas*. Véase también Ernst Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, Alianza, 1985, pp. 189*ss*.

que «sin la exacta subordinación de los miembros a la cabeza ni el cuerpo natural puede subsistir ni el político conservarse».[67] Situación que, como se ha sugerido, presentaba una obvia analogía con la unión indisoluble de Jesús y su Iglesia, la cabeza con su cuerpo místico.

Ni que decir tiene que uno de los peores trances políticos imaginables en una monarquía era la pérdida de su cabeza.[68] Un escenario que aparecía a los ojos de las gentes de la época como equivalente a la muerte, corrupción y disolución del cuerpo político; en otras palabras, a la anarquía y la guerra civil. Al verse privado de cabeza, se pensaba que al cuerpo político le brotarían un tropel de pequeñas testas que se harían la guerra entre sí, convirtiéndose así en una monstruosa hidra.[69] «Más vale un gobierno tiránico», había escrito Pérez Benítez a finales del siglo XVII, «que un pueblo acéfalo, pues mientras subsista la cabeza, aun enferma, subsistirá la vida».[70]

La crisis del mundo hispano pareció hacer realidad esa pesadilla política. Aunque pudiera esperarse que se tratase de una acefalía transitoria, la cautividad del rey creó precisamente esa situación extrema de *vacatio regis*, desencadenando una búsqueda afanosa —al principio entendida como solución transitoria, para guardar en depósito la soberanía— de un sustitutivo o representación vicaria de la cabeza perdida. El colapso de la monarquía y la fragmentación y desintegración del Imperio aparecen así como consecuencias casi inevitables de ese enorme vacío de poder, que se trató de llenar a toda costa por una multitud de agentes que se sentían legitimados para desempeñar a diversos niveles, en ausencia del rey, esa tarea o función de *officium capitis*.

Y no parece casual que esa sobrevenida acefalía o decapitación simbólica de la monarquía por la usurpación napoleónica concediera casi de inmediato un protagonismo inusitado a algunos *cabildos*, *capitales* y *caudillos*, tres términos que tienen en común el hecho de provenir de la misma raíz latina: *caput* (cabeza).[71] Como tantas veces se ha dicho, la súbita retroce-

[67] Joaquín de Finestrad, *El vasallo instruido en el estado del Nuevo Reino de Granada y en sus respectivas obligaciones* [1783], Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2000, pp. 248 y 372, cit. Carle Leal Curiel, «Orden-Venezuela», para el *DPSMI-II*, p. 17.

[68] *Diario de México*, 14 de noviembre de 1808, pp. 567-568, cit. Guerra, «Lógicas y ritmos de las revoluciones hispánicas», p. 18.

[69] Finestrad, *El vasallo instruido en el estado del Nuevo Reino de Granada*, p. 207, cit. María Teresa Calderón y Clément Thibaud, «De la majestad a la soberanía en la Nueva Granada en tiempos de la Patria Boba (1810-1816)», en Calderón y Thibaud, coord., *Las revoluciones del mundo atlántico*, p. 382. Numerosos liberales de primera hora, incluyendo a Manuel José Quintana, manifestaban en aquel tiempo sus temores a que llegase a desarrollarse la «hidra del federalismo».

[70] Marie-Danielle Demélas, *La invención política. Bolivia, Ecuador, Perú en el siglo XIX*, Lima, IFEA-IEP, 2003, p. 123.

[71] Las capitales de provincia jugaron, en efecto, un papel muy importante, aunque en ocasiones vieron muy discutido su estatuto de ciudades *cabeceras* por parte de las villas y pueblos «vasallos» de su jurisdicción. En una carta de 1816 dirigida por Pablo Morillo al ministro de

sión de la soberanía hizo que esta se fragmentase en un conjunto de *corpora*, esencialmente de base territorial, con la correspondiente multiplicación de cabezas —no solo en el sentido territorial y personal, sino también en lo que se refiere a la pugna por el predominio entre diferentes sectores de las élites regionales y locales—, cada una de las cuales reclamaba su propia supremacía.[72]

En cualquier caso, conviene insistir en que, en este aspecto, las revoluciones hispánicas presentan rasgos completamente originales respecto de las otras revoluciones noratlánticas, norteamericana o francesa, puesto que inicialmente no se dirigieron contra el monarca; al contrario, la crisis de legitimidad hizo que la inmensa mayoría de los agentes comenzasen sus actuaciones «en nombre de un rey ausente» (François-Xavier Guerra *dixit*), para, sobre esa base, tratar de instaurar gobiernos estables y reconocidos de mayor o menor radio.

Muchos años después de la disgregación de la monarquía, en el lenguaje político de los nuevos Estados seguimos encontrando —si bien probablemente en menor número— metáforas similares de la cabeza, corazón o centro, en referencia al cuerpo de la nación o república. Leemos en un periódico conservador mexicano de la época de la Reforma —que redobla el efecto retórico con una batería de imágenes—:

> No es posible la *unidad nacional* si no hay un centro común en los pueblos que los represente y los dirija. En el cuerpo social, como en el cuerpo físico, es necesario un solo corazón y una sola inteligencia general que le gobierne: el corazón del cuerpo social, es su gran metrópoli; su inteligencia, es el jefe supremo del Estado, cuyo gobierno debe ser semejante al sol, cuyos rayos sin abandonar su foco, parten en todas direcciones para iluminar al universo.[73]

la Guerra, referida al caso de Venezuela, el militar español establece una comparación entre la autoridad de los «Cabildos de las capitales de provincia» sobre los demás pueblos y la autoridad del «Capitán General en su distrito» (Guerra, «Lógicas y ritmos de las revoluciones hispánicas», p. 38). Por cierto, también los vocablos *capitán* y *capitanía* proceden del mismo étimo.

[72] Hay que recordar que, en el imaginario político de los siglos anteriores, el pueblo aparecía a veces como «un monstruo de mil cabezas» (Javier Varela, «La idea de pueblo en la Ilustración española», *Ínsula*, núm. 504, 1988, p. 12). Sobre el manido asunto de la «retrocesión de la soberanía», véanse, entre otros, José Carlos Chiaramonte, *Ciudades, provincias, Estados: Orígenes de la nación argentina (1800-1846)*, Buenos Aires, Ariel, 1997; Antonio Annino, «Soberanías en lucha», en Annino y Guerra, coords., *Inventando la nación*, pp. 152-184; José Carlos Chiaramonte, *Nación y Estado en Iberoamérica. El lenguaje político en tiempos de las independencias*, Buenos Aires, Sudamericana, 2004; Federica Morelli, *Territorio o nación. Reforma y disolución del espacio imperial en Ecuador, 1765-1830*, Madrid, CEPC, 2005; Portillo Valdés, *Crisis atlántica*; María Teresa Calderón y Clément Thibaud, «De la majestad a la soberanía en la Nueva Granada en tiempos de la Patria Boba (1810-1816)», en Calderón y Thibaud, coords., *Las revoluciones del mundo atlántico*, pp. 365-401.

[73] F. V. Sánchez, «La unidad nacional», en *La Sociedad*, núm. 53, México, 21 de febrero de 1858 (López Camacho, *Entre leyes divinas y humanas*, p. 76).

Ruedas y balanzas

Idéntico salto de la monarquía imperial a los Estados republicanos resultantes de su disolución se observa en las nuevas aplicaciones de la metafórica mecánica. Si al comienzo es frecuente aludir, como lo hace Alberto Lista en su *Elogio histórico del conde de Floridablanca* (1808) a «la complicada máquina de la monarquía»[74] y a la necesidad de «mantener la balanza justa entre la autoridad del Monarca y las reclamaciones de los pueblos», enseguida pasará a hablarse, como lo hace Romero Alpuente en 1813, de la «máquina de la constitución», o incluso de la «complicada máquina de la revolución».[75] Y, más tarde, cuando en América empiecen a instalarse tímidamente algunos regímenes republicanos, la misma imagen comenzará a ser aplicada a las nuevas instituciones, por ejemplo para enfatizar la fragilidad y complejidad de su delicada «maquinaria gubernativa».

La sociedad —y el universo entero— es comparada frecuentemente con una gigantesca máquina que se espera funcione debidamente.[76] O sea, que «todas las partes de la gran máquina social» combinen sus movimientos y se complementen de manera armoniosa. Pero, quizá con mayor frecuencia, la metáfora mecánica —que poco a poco va convergiendo con la de la balanza— es aplicada al funcionamiento de la máquina estatal. Ese Estado incipiente, del que ha podido decirse que entonces era «ante todo una metáfora»,[77] solía revestirse generalmente de atributos arquitectónicos o náuticos —nave, edificio, fábrica— que presuponen el trabajo concertado y mancomunado de una serie de agentes, pero también es representado bastante a menudo bajo la imagen de una serie de piezas móviles que deberían funcionar al unísono para cumplir adecuadamente sus fines.

Aunque la metáfora de la máquina es muy antigua y su empleo en política no supone necesariamente un salto brusco de lo natural-animado a lo artificial-inanimado (el propio concepto de máquina ha cambiado enormemente a lo largo de los siglos), es indudable que su uso a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX tendía a resaltar ciertos aspectos que en la imaginería orgánica del cuerpo político pasaban desapercibidos.[78] Se comprende bien

[74] La máquina fue vista por mucho tiempo como la imagen perfecta de la monarquía administrativa (Kelly, «Mortal Man, Immortal Society?», pp. 9-13).

[75] Datos extraídos del banco de datos CORDE, *Corpus diacrónico del español*, Real Academia Española, <http://www.rae.es>.

[76] Una visión panorámica de la metafórica de la máquina en Konersmann, ed., *Wörterbuch*, pp. 224-236, *s. v.* «Maschine».

[77] Calderón y Thibaud, «De la majestad a la soberanía en la Nueva Granada en tiempos de la Patria Boba (1810-1816)», p. 376.

[78] Algunos ejemplos de la mezcla de los dos lenguajes, naturalista y artificialista, orgánico y mecánico, donde puede observarse que ambas analogías son frecuentemente intercambiables: Jonathan M. Hess, *Reconstituting the Body Polityc. Enlightenment, Public Culture and the Inven-*

que, en un tiempo en que cada vez cobraban mayor importancia las aplicaciones prácticas de la máquina de vapor y otros artefactos similares, los actores políticos se sintieran inclinados a incorporar a sus discursos aquellos rasgos propios de la tecnología —energía, celeridad, precisión— que tanta admiración solían despertar en el mundo de las nuevas industrias, manufacturas y transportes, si bien los moderados enfatizan preferentemente el papel tutelar de la maquinaria de la administración pública sobre la sociedad y los progresistas subrayan más bien la función propulsora de la constitución y de las leyes[79] (algo parecido había sucedido en los siglos XVI y XVII, con la proliferación de las metáforas textiles al hilo de la difusión de los telares en el medio rural europeo, y volverá a ocurrir a mediados del XIX, cuando la extensión de las líneas férreas convierta al ferrocarril en el perfecto símbolo del progreso).

También las metáforas de la balanza, pese a su antigüedad, cobraron nuevos bríos en esos años, especialmente debido a la necesidad de representar plásticamente ciertos arreglos y disposiciones constitucionales —como la división y equilibrado de poderes— que parecían reflejarse en esa imagen de manera óptima. Claro que la búsqueda del equilibrio, y su restablecimiento si fuese alterado para mantener una siempre precaria estabilidad, podía aplicarse a muy distintos ámbitos: en el interior de las instituciones, pero también entre las clases y los intereses, en las relaciones internacionales, etc. Al elogiar valores como la proporción, la mesura y la ecuanimidad, la retórica de la balanza se utilizó de hecho en muy diferentes argumentaciones y contextos, que van mucho más allá del equilibrio de poderes.

Especial importancia tuvo en los comienzos de la crisis la exigencia de los diputados americanos en las Cortes de Cádiz para que el Nuevo Mundo contase en esa asamblea atlántica con una representación suficiente, acorde con su población. En las fuentes aparece repetidamente esta reivindicación, expresada a veces en el lenguaje del equilibrio. Así, por ejemplo, las instrucciones dadas a los diputados en Cortes por la ciudad de Zacatecas insisten en que ha de establecerse «el equilibrio más perfecto no sólo entre los poderes, sino también en la representación nacional», dándole a la delegación americana el peso debido.[80] A muchos kilómetros de allí, Camilo Torres había re-

tion of Aesthetic Autonomy, Detroit, Wayne State University Press, 1999; véanse también los artículos de Adriana Cavarero, Diego Panizza y Sandro Mezzadra en «Materiali per un lessico politico europeo», en *Filosofia Politica*, VII/3 (1993), pp. 391-478; Pasi Ihalainen, «Towards an Immortal Political Body: The State Machine in Eighteenth-Century English Political Discourse», en *Contributions to the History of Concepts*, núm. 5 (2009), pp. 4-47; Oili Pulkkinen, «Political Bodies as Living Mechanism in Scottish Political Theory during the Late Eighteenth Century», en *Contributions to the History of Concepts*, núm. 5 (2009), pp. 48-70.

[79] «Las leyes orgánicas son a la Constitución de un Estado lo que la fuerza impulsora a una máquina de vapor», leemos por ejemplo en el periódico progresista madrileño *El Clamor Público* del 17 de junio de 1855.

[80] Instrucciones de Zacatecas, 13 de marzo de 1810, cit. Guerra, *Modernidad e independencias*, pp. 212-213.

currido a la misma imagen para reclamar la igualdad de trato: «La América y la España son los dos platos de una balanza: cuanto se cargue en el uno, otro tanto se turba o se perjudica el equilibrio del otro. ¡Gobernantes, en la exactitud del fiel está la igualdad!».[81]

Las metáforas del equilibrio —de larga prosapia aristotélica— se dejarían sentir con especial fuerza en Hispanoamérica cuando, superada la fase propiamente revolucionaria de las independencias, llegó la hora de enfrentarse al reto de la gobernabilidad. En el Río de la Plata, la búsqueda de los expedientes más adecuados para establecer gobiernos representativos estables en los que la división de los poderes no impidiese la acción de un ejecutivo eficaz en condiciones que seguían siendo difíciles y problemáticas, llenó el lenguaje de la prensa en esos años de balanzas, frenos y contrapesos.[82] En la Nueva Granada de la llamada «Patria Boba», las apelaciones a la balanza política generalmente se integraban en un discurso federalista que, en un primer momento, enfatizaba tanto la necesidad de un equilibrio interno entre los poderes como el ajuste proporcionado entre las soberanías parciales que van a entrar en federación, mientras que a partir de 1816, cuando la lógica de la guerra se impone, rechaza el lenguaje del equilibrio de poderes, a favor del poder concentrado.[83] En otros casos, la retórica del equilibrio se inserta más bien en la tradición del gobierno mixto.[84] Puede observarse, a ese respecto, una gran diferencia entre los territorios del mundo hispánico donde estuvo vigente la Constitución de Cádiz, con un claro predominio del legislativo, y donde las instituciones provinciales y los pequeños municipios jugaron por mucho tiempo un papel destacado, y aquellas áreas de la América del Sur en donde la decidida actuación de los círculos independentistas, partiendo de algunas ciudades capitales, encendió desde muy pronto una larga guerra civil. La incidencia del factor militar, en estos últimos casos, tendió a concentrar el poder y a reforzar el peso del poder ejecutivo.

Pero en todas partes la búsqueda de un equilibrio entre el ejecutivo y el legislativo dio pie al uso sistemático de la metafórica de la balanza.[85] Du-

[81] Camilo Torres y Tenorio, «Memorial de Agravios» (Santafé de Bogotá, 20 de noviembre de 1809), en *Constituciones de Colombia*, ed. de Manuel Antonio Pombo y José Joaquín Guerra, Bogotá, Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 1951, t. I, pp. 57-80.

[82] Apelaciones que generalmente buscaban inspiración en los modelos constitucionales inglés y norteamericano. Así, *El Censor*, de Buenos Aires (5 de junio de 1817), subrayaba la excelencia de la constitución mixta de Gran Bretaña, donde «los tres resortes» gobiernan la «gran máquina del Estado, balanceándose en sus acciones». Véase, para el caso argentino, Ternavasio, *Gobernar la revolución* (la cita, en la p. 229).

[83] Clément Thibaud, «De l'Empire aux États. Le fédéralisme en Nouvelle Grenade (1780-1853)», en *Anuario de Estudios Bolivarianos*, XII, núm. 13 (2006), pp. 135-175, pp. 154-157 y 163.

[84] Véase, por ejemplo, Federica Morelli, «La revolución de Quito: el camino hacia el gobierno mixto», en *Revista de Indias*, LXII, núm. 225, 2002, pp. 335-356.

[85] En realidad, como ha sugerido Blumenberg, la metáfora de fondo corresponde a la mecá-

rante los primeros debates constituyentes, en el Perú, se hicieron valer las siguientes razones:

> La comisión, teniendo en vista el difícil problema de encontrar el medio de asegurar la libertad política, problema que no puede resolverse confiando muchas facultades al Poder Ejecutivo, que es, en verdad, el más temible, porque manda la fuerza armada y dispone de la hacienda, ha creído necesario no concederle la facultad de dar los empleos. El Senado central, a quien compete este cargo con el de la censura, será el que conserve la balanza en su fiel, haciendo de un centinela perpetuo del Poder Ejecutivo, cuya naturaleza activa tiende constantemente a deshacerse de los obstáculos que se oponen a su completo desarrollo.[86]

Años después, en México, el conservador Lucas Alamán todavía se esforzaba por encontrar un equilibrio de poderes que tomaba distancias tanto del modelo norteamericano como del establecido en la Constitución de Cádiz —que habían inspirado la Constitución federal de 1824— y se asemejaba más bien al modelo inglés.[87]

Según sostuvo O. Mayr, el empleo preferente de una u otra metafórica, más allá de las circunstancias sociales y tecnológicas de cada sociedad, indicaría la propensión de una cultura política hacia el liberalismo o el autoritarismo. Para este autor, el predominio de la metáfora del reloj mecánico en el continente europeo durante la Edad Moderna es un síntoma de sus querencias absolutistas, mientras que la afición británica a la metáfora del mecanismo autorregulado —ya sea en la visión newtoniana del universo o en la de la smithiana «mano invisible»— evidenciaría su inclinación liberal.[88] Aunque hay razones para pensar que este esquema resulta en exceso simplista, no parece completamente descabellado establecer algún tipo de correlación entre el uso de ciertas imágenes —tecnológicas o no— y determinados sistemas políticos o ideologías. La metáfora de la máquina, por ejemplo, da origen a un lenguaje que pinta el poder como una maquinaria animada o automatismo perfecto, como lo es por antonomasia el reloj, y encomia las ventajas de

nica de Newton: «apenas cabe dudar de que la teoría de la división estatal de poderes desarrollada en *El espíritu de las leyes* por Montesquieu está "leída" en el "modelo" [newtoniano] del polígono de fuerzas» (Blumenberg, *Paradigmas para una metaforología*, p. 252).

[86] «Discurso Preliminar de las Bases de la Constitución» (1823), en Ricardo Aranda y Manuel Jesús Obín, *Anales Parlamentarios del Perú. Congreso Constituyente 1822-1825*, Lima, Imprenta del Estado, 1895, p. 200.

[87] Catherine Andrews, «In the Pursuit of Balance. Lucas Alamán's Proposals for Constitutional Reform (1830-1835)», en *Historia Constitucional*, núm. 8, 2007 (edición electrónica).

[88] Otto Mayr, *Authority, Liberty and Automatic Machinery in Early Modern Europe*, Baltimore/Londres, The Johns Hopkins University Press, 1986. Hans Blumenberg, por su parte, sale al paso de la habitual asociación entre las imágenes orgánicas y las teorías conservadoras, por un lado, y las mecánicas con las ideologías revolucionarias, de otro (*Paradigmas para una metaforología*, p. 135).

un sistema fuertemente jerarquizado, con un resorte central y sometido a la autoridad experta de un «gran relojero».[89]

En todo caso, dentro de una misma metafórica de fondo cabe una enorme variedad de representaciones y proposiciones. El mensaje que se desea transmitir y su virtualidad persuasiva pueden variar sustancialmente dependiendo de dónde se sitúe el resorte, motor, eje, rueda principal y fuerza motriz; de la disposición de los engranajes, válvulas, presiones y resistencias al movimiento, y así sucesivamente.

Así, la metáfora del reloj, frecuente durante siglos entre los tratadistas de la monarquía, podrá muy bien ser usada ocasionalmente en el siglo XIX por los liberales en un sentido marcadamente distinto. El gobierno, sugiere un autor de esta tendencia a mediados del ochocientos, debe estar atento al «reloj de la opinión [pública]» y seguir sus dictados. El general San Martín, por su parte, usó algunas veces la metáfora de la máquina para hacer entender la función de este mismo concepto, central en la cosmovisión liberal, en el proceso independentista del Perú. Según San Martín la opinión pública debía ser el «motor» que activara y consolidara la independencia peruana.[90]

Ahora bien, si en la metáfora tradicional del reloj, según subrayara Mayr, el rey ejercía de artífice supremo o *primum mobile*, en los albores de las revoluciones hispanoamericanas es frecuente que, sobre los pasos de Montesquieu, diversos autores señalen a la virtud como el verdadero centro vital del delicado mecanismo de la república. Francisco Espejo, presidente de la Sociedad Patriótica de Caracas, recordaba a principios de 1811 que las repúblicas se basaron siempre en «las virtudes sociales»; es decir, es «un conjunto precioso de cualidades morales [el amor a la patria y a la libertad], el resorte principal que sostiene, agita armoniosamente, conserva y perpetúa la máquina republicana».[91] Pocos confiaban, sin embargo, en la virtud de unos ciudadanos escasamente acostumbrados a ejercerla tras los tantas veces reiterados «trescientos años de despotismo». En el caso chileno, Diego Portales

[89] La metáfora del reloj y el buen gobierno en el caso español tiene dos de sus *loci classici* en las *Empresas morales*, de Juan de Borja (Praga, 1581), y en las *Empresas políticas* de Diego de Saavedra Fajardo (*Idea de un príncipe político-cristiano representada en cien empresas* [1640], LVII). Esta sería la metáfora cartesiana estándar durante el siglo XVII y buena parte del XVIII para explicar el papel de Dios en el universo y el de los reyes en sus respectivos reinos, si bien este tropo iba a ser desplazado poco a poco por el del Ser Supremo como Gran arquitecto del mundo, diseñador del orden natural en su conjunto: Steven Shapin, «Of Gods and Kings: Natural Philosophy and Politics in the Leibniz-Clarke Disputes», en *Isis*, 72/2 (1981), pp. 187-215. Stuart Peterfreund, *Turning Points in Natural Theology from Bacon to Darwin*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2012, pp. 89*ss*.

[90] Nicomedes-Pastor Díaz, *A la corte y a los partidos* [1846], en *Obras políticas*, p. 463; Carmen Mc Evoy, *Forjando la nación. Ensayos sobre historia republicana*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú/The University of the South, Sewanee, 1999, p. 14.

[91] *El Patriota de Venezuela*, núm. 2, 1811, en Carole Leal Curiel, Carolina Guerrero, Elena Plaza, «República-Venezuela», DPSMI-I, pp. 1370-1371.

mostró en una carta privada muy citada su escepticismo con respecto al proyecto de la que sería Constitución republicana de 1833, puesto que «ni la mejor [reforma] ni ninguna servirá para nada cuando está descompuesto el principal resorte de la máquina» [en alusión a la virtud cívica].[92] Y es que, como —en medio de la guerra contra las tropas realistas— había señalado un periódico neogranadino siguiendo a Mably, la libertad «es hija de la virtud, su poderoso móvil, su alma y el eje todo sobre que rueda esta máquina».[93] El «gobierno republicano», el único capaz de «hacer libre y feliz al Perú» era concebido igualmente por un periódico limeño como «una gran máquina compuesta de infinitas ruedas» que debían funcionar armónicamente, so pena de alterar o impedir «el movimiento general».[94]

Avanzando por esa vía, y al hilo del proceso de historización acelerado de las primeras décadas del siglo XIX, la metáfora de la máquina, útil para describir la sociedad presente, podía aplicarse —¿por qué no?— a su análisis en tiempo pasado, esto es, al saber histórico. Lejos de limitarse, como si fuera un cronista, a la mera averiguación de los hechos, el historiador debía «analizar no las multiplicadas ruedas de la máquina social, sino el centro y origen de todos sus movimientos».[95]

Muy distinta era la visión providencialista de los conservadores, quienes no tenían duda alguna acerca de dónde se situaba el verdadero motor. Pese a lo cual, se sirvieron frecuentemente de similares metáforas, mostrando una vez más la enorme maleabilidad de esta clase de tropos para imaginar y moldear las realidades sociales y políticas. Según cierto periódico mexicano de esta tendencia, en tiempos de tribulación e incertidumbre respecto del futuro, la historia puede ser entendida como un gigantesco mecanismo de relojería controlado a distancia por el Todopoderoso: «Las sociedades caminan invariablemente al fin que el dedo de Dios las ha señalado en el porvenir. Los gobiernos de la tierra son pequeños resortes que obedecen al impulso secreto de la Providencia; son los instrumentos de su justicia o de su venganza».[96]

[92] Carta a su amigo Garfias (14 de mayo de 1832), Ernesto de la Cruz, *Epistolario de Don Diego Portales*, Santiago, Universidad de Chile, 1930, p. 202, cit. Diana Veneros Ruiz-Tagle, «República-Chile», DPSMI-I, p. 1300.

[93] *El Republicano*, núm. 19, Tunja, 10 de agosto de 1815, p. 65, cit. Georges Lomné, «República-Colombia/Nueva Granada», DPSMI-I, p. 1312.

[94] *La Abeja Republicana*, Prospecto [1822], s. f., en Carmen Mc Evoy, «República-Perú», DPSMI-I, pp. 1347-1348.

[95] Jacinto Chacón, Prólogo a la obra de José Victorino Lastarria «Bosquejo histórico de la constitución del gobierno de Chile durante el primer periodo de la revolución desde 1810 hasta 1814» [1847], en Guillermo Feliú Cruz, *Historiografía Colonial de Chile*, Santiago, Editorial Nascimento, 1958, vol. I, p. 378; cit. Aldo Yavar, «Historia-Chile», en DPSMI-I, p. 611. Sobre el uso de algunas de estas metáforas al servicio de un entendimiento mecánico del pasado en la Ilustración escocesa véase Oili Pulkkinen, «Political Bodies as Living Mechanism...», pp. 67-68.

[96] F. V. Sánchez, «Consideraciones sobre la situación», en *La Sociedad*, núm. 4, México, 29 de diciembre de 1857 (López Camacho, *Entre leyes divinas y humanas*, p. 116).

Con Dios o sin Dios, la tentación de referir la metafórica de la máquina al universo entero, legitimando los arreglos políticos a través de su inserción en el majestuoso marco del orden cósmico, parece haber sido muy fuerte en esos años. El neogranadino Miguel de Pombo describe al Estado federal como una máquina política compuesta de muchas ruedas que generan espontáneamente un movimiento armonioso, acorde con «el orden admirable del Universo» que preside «la máquina del mundo».[97] Mientras tanto, el español Valentín de Foronda, comentando el proyecto de constitución que un año después será aprobado en Cádiz, entiende —combinando hábilmente el iusnaturalismo con la perspectiva newtoniana— que esta debiera cimentarse en una declaración de «los sagrados y primitivos derechos que el Monarca del Universo concedió al hombre en sociedad», pues de su conservación «pende la verdadera felicidad de las sociedades, como el sistema planetario en que no se interrumpan las leyes de la gravitación y atracción de los cuerpos».[98] De la flexibilidad de esas metáforas da fe el uso de la misma imagen de Pombo en un sentido diametralmente opuesto. Al subrayar los riesgos y la vulnerabilidad de esa frágil maquinaria, el diputado mexicano J. M. Becerra usa esa imagen precisamente como un argumento antifederal en el debate constitucional de los primeros años de independencia. La república federal «es una máquina complicada y que se compone de otras tantas ruedas cuantos son los congresos provinciales, de las que bastará que se pare una, o tome la dirección contraria, para estorbar su movimiento y causar su destrucción».[99]

[97] Pombo, «Discurso preliminar sobre los principios y ventajas del sistema federativo» [1811], pp. xlv-xv. La tendencia a presentar el lazo federativo, más allá de la política, como una suerte de «regla general del cosmos» se evidencia asimismo en el Acta del cabildo extraordinario de Bogotá del 20 de julio de 1810 (Clément Thibaud, «Federalismo-Colombia», DPSMI-I, p. 487). En el Río de la Plata encontramos una imagen similar sobre la supuesta armonía de la máquina federal, según la cual, «bajo el sistema federal todas las ruedas ruedan a la par de la rueda grande» (*Asambleas constituyentes argentinas*, Emilio Ravignani, comp., Buenos Aires, Instituto de Investigaciones Históricas, 1937, III, p. 816).

[98] Valentín de Foronda, *Ligeras observaciones sobre el proyecto de la nueva constitución*, La Coruña, 1811, en Valentín de Foronda, *Escritos políticos y constitucionales*, ed. de Ignacio Fernández Sarasola, Bilbao, Universidad del País Vasco, 2002, p. 193. «Así como los movimientos regulares y la armonía de los cuerpos celestes dependen de la mutua fuerza gravitoria de unos hacia otros», decía Jonathan Mayhew, predicador de Massachusetts, también el amor y la benevolencia entre las personas conservan «el orden y la armonía en la sociedad» (Wood, *The American Revolution*, p. 104).

[99] José María Becerra, *Voto particular*, Ciudad de México, Imprenta del Supremo Gobierno, 1823 (Alfredo Ávila, «Federalismo-Nueva España/México», en DPSMI-I, p. 510). Muy similar es la metáfora habitualmente utilizada en España durante la primera fase de la revolución para denunciar los peligros del provincialismo. La formación de juntas provinciales es vista con desconfianza por quienes creen que «la máquina se descompone en una porción de fragmentos que, organizándose cada uno de por sí a su manera, pierden gran parte de la fuerza que debería darles el común enlace» (*El Patriota Compostelano*, Santiago de Compostela, 2 de enero de 1811).

A mediados de siglo, el liberal español N. Pastor Díaz (quien también usa la metáfora del reloj, aplicada a la opinión pública) concibe el mundo moral como un mecanismo autorregulado y armonioso, capaz de mantener por sí mismo los equilibrios fundamentales:

> Persuadíos de que en la dinámica de las fuerzas morales, como en la mecánica física, no hay una máquina con una fuerza sola; no hay un muelle sin resistencia; no hay motor sin punto de apoyo; no hay vapor sin válvulas y compensadores. No desechéis de la gran sinfonía de los fenómenos morales esas disonancias, que concurren a la general armonía; ni temáis buscar la concordia, donde a primera vista no se os presenta sino conflicto y contrariedad, lucha y antagonismo.[100]

De la familia al contrato

Otro de los veneros más abundantes de imágenes políticas resulta de la traslación de la «lógica familiar» a la política. Esta traslación permite figurarse los grandes asuntos del Estado a una escala doméstica, aproximando así el orden político a la experiencia cotidiana de todo tipo de gentes. Así, en los primeros momentos de la andadura hacia la independencia en Bogotá hay quien compara la economía familiar con las cuentas públicas —la «Casa grande del Estado»—, para explicar el sistema impositivo.[101] Además, en el contexto de una monarquía transatlántica, la imagen podía aplicarse con facilidad a las relaciones de filiación entre la *madre patria* y los territorios de ultramar, interpretación en términos de relaciones familiares que venía usándose desde la Grecia antigua, como se echa de ver en la transparente etimología de la palabra *metrópoli*.[102]

Las líneas generales de esta metafórica, que tiene infinitas ramificaciones, son de sobra conocidas: la monarquía —y más tarde la nación— es concebida como una gran familia, en la que el rey hace el papel de padre; la patria es la madre, y los súbditos/ciudadanos aparecen, respectivamente, como hijos y como hermanos. El punto focal de esa visión de las cosas se centraba —obvio es decirlo— en el poder paterno, que era visto como dechado de toda

[100] Díaz, *Los problemas del socialismo* [1848-1849], en *Obras políticas*, p. 756.

[101] *La Bagatela*, núm. 8, Bogotá, 1º de septiembre de 1811, pp. 29-32.

[102] En un artículo publicado en el mismo número de *La Bagatela* citado en la nota anterior, se discute con ironía la metáfora de la «Madre Patria», que el periodista juzga inadecuada, puesto que «es preciso desterrar el lenguaje de la dependencia», proponiendo sustituirla más bien por la de «Madrastra Patria». Al paso de unos pocos años, el guayaquileño Vicente Rocafuerte, en un alegato contra su adversario Juan José Flores, acusará a su vez a «esa guerrera Colombia, esa gloriosa patria de Bolívar, de Sucre y de Páez» de comportarse como «la madrastra del Ecuador» (*Vicente Rocafuerte, Un americano libre*, ed. de José A. Fernández de Castro, Ciudad de México, SEP, 1947, p. 15; Rojas, *Las Repúblicas del aire*, p. 351).

relación jerárquica. No sin algunas excepciones significativas,[103] en el mundo hispano de antes de la revolución esa idea constituyó un lugar común. Lo mismo sucedía en el Atlántico angloamericano: con razón observa Taylor que «la metáfora patriarcal referida al poder monárquico siguió gozando de mucha aceptación hasta el siglo XVIII», y en las trece colonias se usó por ambos lados, hasta las vísperas de la Declaración de independencia.[104]

Esa supuesta continuidad entre la autoridad paterna y la autoridad monárquica, varias veces refutada en la historia de la teoría política (entre otros, con especial vigor, por J. Locke, en sus dos tratados sobre el gobierno civil), fue impugnada a menudo en ese tiempo de revoluciones. Martínez Marina, por ejemplo, rechaza de plano que el «gobierno patriarcal» guarde algún tipo de semejanza sustancial con cualquier tipo de autoridad política, incluida la monarquía absoluta, y considera un «delirio político» sostener esa analogía.[105] El veracruzano Manuel E. Gorostiza niega igualmente la pertinencia de la metáfora del rey absoluto como padre de familia, y prefiere servirse del lenguaje físico-matemático de la mecánica y del equilibrio para defender, armado de lo que llama «teoría de la balanza», las ventajas del gobierno mixto.[106] Sin embargo, los administrativistas del liberalismo moderado español prolongarán durante las décadas centrales del siglo XIX la imagen

[103] Mencionaremos a título de ejemplo dos de esas excepciones, que vuelven la metáfora del revés. El primer pasaje se inserta en la tradición discursiva del constitucionalismo medieval castellano y sugiere que el rey no es el padre del pueblo, sino su hijo: «Ha de ser el rey para el reino […] y puede haber reino sin rey, gobernándose por elecciones, y no puede haber rey si no hay reino, y los reyes deben a los reinos lo que los hijos a los padres, que si el padre da el ser al hijo, el reino da el ser al rey» (fragmento de un memorial de Lisón y Biedma presentado al rey en 1623, en el contexto de la oposición contra Olivares: John H. Elliott, *Lengua e imperio en la España de Felipe IV*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1994, p. 68; el principio republicano de que el rey es para el pueblo y no al revés, reiterada por casi todos los clásicos castellanos de la Edad Moderna —entre otros, por los escolásticos Francisco de Vitoria, Francisco Suárez, Fernando Vázquez de Menchaca y Domingo de Soto—, se repite asimismo innumerables veces en las revoluciones liberales y de independencia, desde Cádiz hasta el Río de la Plata). En el mismo trabajo de Elliott que acabo de citar —p. 17— pueden verse otros ejemplos de metáforas utilizadas en un sentido contrario al habitual (como el «navío sin piloto» o el «cuerpo enfermo» de la monarquía). El segundo ejemplo es un fragmento de cierto informe del marqués de San Juan de Piedras Albas, fechado en 1768, en el que critica la política oficial desarrollada en América por el ministro José de Gálvez. Desde una óptica política típicamente barroca (muy similar a las razones por las cuales el obispo Palafox y Mendoza se opuso en el siglo anterior a la Unión de Armas del duque de Olivares), el presidente del Consejo de Indias recurre a la imagen organológica para afirmar que «la diversidad de naciones pide diferencia de gobiernos» y «no siempre los remedios convenientes a la cabeza pueden ser de beneficio a las demás partes del cuerpo» (Lucena Giraldo, *Naciones de rebeldes*, pp. 38-39).

[104] Taylor, *Imaginarios sociales modernos*, p. 171.

[105] Francisco Martínez Marina, *Ensayo histórico-crítico sobre la antigua legislación de España* [1806], § 18*ss*., en *Teoría de las Cortes*, ed. de J. A. Escudero, Oviedo, Junta General del Principado de Asturias, 1996, t. I, pp. 10*ss*.

[106] Gorostiza, *Cartilla Política*, pp. 32-33 y 34-39.

tradicional-ilustrada del rey como padre tutelar de la nación, si bien en un nivel más bien simbólico, puesto que en la práctica esas funciones de tutela serán asumidas por los gobiernos de la corona.[107]

La mayoría de quienes impugnan la analogía entre familia y gobierno utilizan en su lugar la imagen del contrato. De lo cual no se sigue, sin embargo, el total derrocamiento de la metafórica familiar por la contractual. Como sugeríamos más arriba, es muy raro que se produzca esa clase de sustituciones radicales, de la metafórica orgánica por la mecánica, de la máquina externamente controlada por el mecanismo autorregulado, etc. Eliminado el rey-padre del imaginario republicano de las nuevas naciones, al igual que había sucedido en Norteamérica con los *Founding Fathers*, los padres de la patria pasarán a ocupar el lugar simbólico que aquel había dejado vacante (ciertamente, con algunas modificaciones significativas).[108] Además, uno de los expedientes más usuales de quienes desafían al sistema es usar las viejas metáforas en un sentido contrario al habitual.

Todo parece indicar, en efecto, que en las revoluciones atlánticas —y en eso, las revoluciones hispánicas no habrían sido una excepción— se produjo una inversión sistemática de algunas analogías tradicionales. Estas metáforas de fondo fueron sutilmente alteradas para legitimar la subversión del orden imperante y la construcción de un orden alternativo. Si nuestra hipótesis es cierta, paralelamente a la transvaloración conceptual que hemos examinado más arriba, en el plano del lenguaje figurado habría tenido lugar un vuelco axiológico similar. De acuerdo con su sentido etimológico, el uso intensivo de tropos (del gr. τρόπος, giro, viraje) sirvió entonces para *desviar* los usos habituales, conceptuales y metafóricos, revirtiendo en muchos casos su dirección ordinaria para dar la vuelta a los valores dominantes. Del mismo modo que, como vimos más arriba, los lazos se transmutaron en cadenas, el rey-padre se transfiguró en muy poco tiempo a los ojos de muchos de sus súbditos americanos en un déspota y un abominable tirano.[109]

Esa inversión se efectuó en gran medida en el seno de la misma matriz metafórica, a través de ligeros desplazamientos dentro de ella. Así, la lógica monárquico-paternal llevó a interpretar desde el inicio de la crisis la ausencia del rey legítimo como una especie de *orfandad*, y, un poco más ade-

[107] José M. Portillo, «Del gobierno de la monarquía al gobierno de la sociedad», en *Revista de História das Ideias*, vol. 37 (2019), pp. 167-185, pp. 181-182.

[108] Véase, por ejemplo, el uso de las metáforas de la cabeza y del padre, aplicadas al mito de Bolívar como Salvador, así como su posterior defenestración y transferencia de sacralidad al general Páez, en Véronique Hébrard, «El hombre en armas: De la heroización al mito (Venezuela, siglo XIX)», en *Mitos políticos en las sociedades andinas*, pp. 281-300.

[109] En lo que a Fernando VII respecta, el vuelco en los sentimientos de los mexicanos —del amor al odio, del aplauso a la execración— se produce de un modo tan súbito que el deán José Mariano Beristain, en un sermón dado en 1815 en la catedral de México reprende a sus feligreses por haber trocado la lealtad en traición (Landavazo, *La máscara de Fernando VII*, p. 247).

lante, la secesión como la natural *emancipación* del hijo al llegar a la edad adulta.[110]

Conociendo la pregnancia de la visión paternal del monarca, no nos sorprende en absoluto que, ante el cautiverio de Fernando VII, muchos dijeran que el reino había quedado huérfano. Más sorprendente quizá resulta comprobar que algunos próceres republicanos recurrieran a idéntica imagen. El venezolano «Miguel José Sanz, amigo de Francisco de Miranda, utiliza en 1810 la metáfora de la orfandad para describir la situación de la nación: se ha quedado sin padres y, por tanto, sin la tutela natural»; en consecuencia, la erección de la Junta Suprema de Caracas está justificada, pues, según escribe Sanz, «la Nación huérfana es la única que puede y debe» dictar las leyes y buscar las soluciones más adecuadas.[111] El propio Bolívar, cuando en la *Carta de Jamaica* (1815) hace memoria de las causas que han conducido a la revolución, recuerda que esta fue consecuencia directa de la vacante producida en el trono español a raíz de las vergonzosas abdicaciones de Bayona y de la ocupación francesa de la Península. Fue el hecho de haber «queda[do] en orfandad», por haber «sido entregados a la merced de un usurpador extranjero», recuerda el Libertador, el que desencadenó el movimiento revolucionario y llevó a las «provincias americanas» a lidiar por su emancipación.[112]

En cuanto a esta última metáfora jurídico-familiar mencionada por Bolívar, la de la emancipación, usada anteriormente por el socorrano Pedro Fermín de Vargas[113] y también por el abate De Pradt en referencia al momento en el que una sociedad alcanza su edad adulta y se libera de cualquier clase de tutela de un poder ajeno —trasunto de la imagen paterna—, fue muy del gusto de varios autores americanos, tal vez porque permitía presentar ante las gentes una decisión política grave y potencialmente traumática como si se tratase de una experiencia común, legal y cotidiana.[114] Así, Teresa de Mier solía explicar la

[110] König, *En el camino hacia la nación*, pp. 205*ss*. Sobre la metáfora de la emancipación véase también Lowenthal, *El pasado es un país extraño*, pp. 166*ss*.

[111] *Semanario de Caracas*, 16 de diciembre de 1810, cit. Zermeño Padilla, «Historia, experiencia y modernidad en Iberoamérica, 1750-1850», en *DPSMI-I*, p. 572 y Ángel Rafael Almarza Villalobos, «Historia-Venezuela», *DPSMI-I*, p. 686. Pese a su generalizado uso en aquel momento, el grado de adecuación de la metáfora de la orfandad para describir la realidad que vivía la nación es más que discutible. No solo porque Fernando VII no había muerto, sino porque las autoridades que encarnaban a las instituciones del Estado en la metrópoli, en un primer momento, aceptaron en su mayoría a José I como nuevo monarca.

[112] «Inciertos sobre nuestro destino futuro, y amenazados por la anarquía, a causa de la falta de un gobierno legítimo, justo y liberal, nos precipitamos en el caos de la revolución [...] aprovecha[ndo] esa coyuntura feliz [...] [para] fundar un gobierno constitucional digno del presente siglo».

[113] «El Nuevo Reino de Granada es hoy como un hijo mayor que necesita emanciparse» (Pedro Fermín de Vargas, «Representación del 20 de noviembre de 1799», en S. E. Ortiz, ed., *Colección de Documentos para la Historia de Colombia*, Segunda Serie, Bogotá, 1965, p. 71).

[114] La voz *emancipación* podía no obstante tomarse en una doble acepción. La más pacífica se refería, como decimos, a la liberación de un hijo de la patria potestad. En sentido figurado, más radicalmente, podía aludir a la liberación de la esclavitud, y por ende, del despotismo. El término fue usado también tempranamente en inglés, referido a la América hispana: véase el libro *South American Emancipation. Documents, Historical and Explanatory Shewing the Designs wich have been in Progress and the Exertions made by General Miranda for the South American Emancipation, during the last twenty five years*, Londres, R. Juigné, 1810.

independencia como una simple declaración de mayoría de edad, plenamente acorde con «la naturaleza, que emancipa a los hijos cuando no han menester de sus padres».[115] Además, la metáfora eufemística de la emancipación —que arraigaría muy pronto e iba a circular ampliamente a ambos lados del Atlántico[116]— permitía establecer un paralelo entre la independencia de los Estados Unidos y la de Hispanoamérica.[117] En realidad, el tema de la emancipación había sido ya evocado por Viscardo, en su famosa *Carta a los españoles-americanos*: «La naturaleza nos ha separado de España por mares inmensos. Un hijo que se encontrase a la misma distancia de su padre sería [...] un loco si, para resolver el más pequeño asunto, esperase siempre la decisión del padre».[118] Sobre esos y otros precedentes se apoyan todos aquellos que recurren masivamente a esa imagen al aproximarse el momento de la emancipación. «Son las colonias con respecto a las metrópolis», leemos en uno de esos documentos, «lo que los hijos son con respecto a los padres; les están sujetos mientras necesitan de su protección, más, cuando llegan a la edad varonil, entonces la misma naturaleza los llama a formar nuevas familias».[119]

[115] El abate de Pradt usa «la metáfora biológica de la independencia como proceso natural de crecimiento y madurez». Mier se hace eco de ese argumento: «Su independencia [de América] no es más que la declaración de su mayor edad. Nosotros, que ya tenemos mayor población que la madre patria, iguales luces y mayor riqueza, creemos que estamos ya en estado de emanciparnos. Llamarnos por eso rebeldes es llamar rebelde a la naturaleza que emancipa a los hijos cuando no han menester de sus padres» (Teresa de Mier, *Escritos inéditos*, citado en David Brading, *Orbe indiano. De la Monarquía católica a la República criolla, 1492-1867*, Ciudad de México, FCE, 1991, p. 642).

[116] García Godoy, *Las Cortes de Cádiz y América*, pp. 192-193. En diciembre de 1824, todavía leemos en el periódico hispano-londinense *Ocios de Españoles Emigrados* (t. II, núm. 9, pp. 421-429), en una cita de De Pradt concerniente a las disensiones entre España y América, que «algunas veces en las grandes familias llamadas naciones, se introduce la discordia, como en las familias particulares». Y unos meses más tarde, citando de nuevo al arzobispo de Malinas: «En las colonias se observa el mismo orden que en las familias. Pasan como estas de la menor a la mayor edad, y procuran disfrutar los derechos que ésta dispensa» (*Ocios de Españoles Emigrados*, t. IV, núm. 16, Londres, julio de 1825, pp. 38-42).

[117] Contra dicho paralelismo se alzaron distintas voces de autores españoles. Entre otros, el diplomático y filólogo Santiago Jonama, en sus *Cartas al Abate de Pradt*, publicadas primero en francés y luego en castellano, sale al paso de las opiniones del mencionado abate, subrayando las diferencias de todo tipo entre las *colonias* angloamericanas y la América española (*Lettres à M. de Pradt. Par un indigène de l'Amerique du Sud*, París, chez Rodríguez, Libraire, 1818; traducido al español en Caracas y en Madrid, en 1819 y 1820, respectivamente. Hay una edición moderna: *Cartas al abate de Pradt por un indígena de la América del Sur*).

[118] Juan Pablo Viscardo, *Carta dirigida a los españoles-americanos por uno de sus compatriotas*, 1801, p. 35.

[119] Manuel de la Bárcena, *Manifiesto al mundo*, p. 8.

«Tres siglos nos llevó la madre patria en sus brazos [...], nos formó nación», dirá Bartolomé Herrera en un sermón pronunciado en la catedral de Lima con ocasión de los 25 años de la independencia.[120] Infancia, juventud, edad adulta... las alusiones a las edades del hombre[121] y su transposición a los pueblos de la antigua América española menudeaban sobremanera en los discursos políticos durante las décadas centrales del siglo, años de decepción, en los que muchos políticos encuentran una explicación a las desventuras de sus recién emancipados países en la bisoñez e inexperiencia política de los hispanoamericanos, herencia envenenada del largo dominio español. Esta retórica de la inmadurez, que enfatiza de mil modos el infantilismo y la falta de virtud e ilustración de los ciudadanos de las nuevas repúblicas,[122] entraña una evidente contradicción con la retórica de la emancipación, que, pocos años antes, había pivotado con insistencia justamente sobre el argumento contrario.

Otra manera muy eficaz de dar la vuelta a la metafórica que gira en torno a las relaciones familiares es retomar la idea de la supuesta fraternidad entre españoles, europeos y americanos, para reclamar una relación igualitaria, sin subordinación entre unos y otros: «Un hermano habla a otro hermano para mantener con él la paz y la unión. Ninguno de los dos tiene derecho para dar leyes al otro».[123] Y, casi sin solución de continuidad, el mismo modelo metafórico basado en la fraternidad servirá a los territorios de Nueva Granada para apuntalar sus propuestas de unión federal entre ciudades y provincias.[124] Esta retórica fraternal, igualitaria, afín al lenguaje republicano,[125] suele estar muy presente cuando los patriotas hablan de la patria. No otra cosa había sugerido Manuel Quintana cuando, en los comienzos de la

[120] Bartolomé Herrera, «Sermón pronunciado por el Dr. Bartolomé Herrera, Rector del Convictorio de San Carlos, en el Te Deum celebrado en la Iglesia Catedral de Lima, el 28 de julio de 1846», en *Escritos y discursos*, Lima, Librería Francesa Científica y Casa Editorial E. Rosay, 1929, t. I, p. 77, cit. Marcel Velázquez Castro, «Nación-Perú», en *DPSMI-I*, p. 948.

[121] Dardo Scavino, *Las fuentes de la juventud. Genealogía de una devoción moderna*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2015.

[122] Algunos ejemplos de esta retórica en Rojas, *Las Repúblicas del aire*, pp. 237, 239, 328-329 y *passim*; también en Simmons, *La revolución norteamericana en la independencia de Hispanoamérica*, pp. 320, 336, 343 y 347. Las alusiones a la «infancia política» de las sociedades hispanoamericanas llegarán a constituir en esos años uno de los tópicos más manidos de la publicística de todas las tendencias.

[123] Camilo Torres y Tenorio, «Memorial de Agravios» (Santafé de Bogotá, 20 de noviembre de 1809), en *Constituciones de Colombia*, ed. de Manuel Antonio Pombo y José Joaquín Guerra, Bogotá, Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 1951, t. I, pp. 57-80. Torres refuerza su argumento a favor de la igualdad con varias apelaciones a las consabidas metáforas del yugo, las cadenas y el rebaño, por una parte, y a las imágenes del equilibrio, por otra.

[124] Thibaud, «De l'Empire aux États. Le fédéralisme en Nouvelle Grenade (1780-1853)», pp. 145-146.

[125] Sobre el concepto de fraternidad véanse los ensayos reunidos en Gilles Bertrand, Catherine Brice y Gilles Montègre, dirs., *Fraternité. Pour une histoire du concept*, Les Cahiers du CRHIPA, núm. 20, 2012, y en particular para el caso español, el trabajo de Pedro Rújula, «Fraternité catholique et fraternité révolutionnaire en Espagne, fin du XVIIIe-1848», pp. 115-133.

Revolución de España, escribe que «la patria es una madre tierna que ama igualmente a todos sus hijos» y por eso ha de garantizar que, como hermanos, los ciudadanos sean iguales ante la ley, de modo que todos los puestos y ventajas sociales estén abiertos a todos ellos en condiciones de ecuanimidad.[126]

Este giro igualitario de la metafórica familiar está ya muy lejos de los usos habituales dentro del discurso conservador, que, como se ha visto, tendían precisamente a enfatizar una idea completamente opuesta: la necesidad de desigualdades, rangos y distinciones en una sociedad bien ordenada. En este sentido, el supuesto subyacente a muchas metáforas tradicionales, en especial a las que sostienen las jerarquías establecidas, es que «el orden político [...] imita a la naturaleza» y «no permite que el inferior domine al superior».[127]

Al contrario, el lenguaje del contrato —una metáfora tan asentada que a esas alturas puede decirse que funcionaba en el discurso como un concepto— presupone una cierta igualdad entre los contratantes, puesto que la razón de ser de la asociación así formada es el beneficio de los individuos que la componen y la garantía de sus derechos. La intuición conceptual del contrato o del pacto social —en cualquiera de sus versiones: antiguas y modernas; escolástica, lockeana, rouseauniana, etc.— generó a su alrededor todo un universo de significados, que podía incluir algunas de las metáforas examinadas anteriormente (cuerpo político, máquina, etc.). En todo caso, aun admitiendo ciertas continuidades,[128] hay que reconocer que la sustitución de una visión naturalista por otra basada en el origen artificial del poder, como consecuencia de pactos y convenciones, supuso un cambio paradigmático. En este sentido, el predominio en el discurso de los actores del lenguaje del contrato —tan unido conceptualmente al «idioma de la constitución», que muchas veces parecen indistinguibles— significó probablemente en muchos casos transponer una suerte de umbral intelectual para entrar en un espacio teórico-político bien diferente.

La sustitución del paradigma familiar por el paradigma contractual como una de las metáforas-guía de la modernidad tuvo efectos importantes

[126] *Semanario Patriótico*, núm. 3, Madrid, 15 de septiembre de 1808, p. 47.

[127] Los fragmentos citados pertenecen al llamado *Manifiesto de los Persas* (12 de abril de 1814), un alegato a favor de la monarquía firmado por 69 diputados de las Cortes de Madrid (Breña, *El primer liberalismo español y los procesos de emancipación de América, 1808-1824*, p. 240).

[128] José Carlos Chiaramonte ha insistido en la honda raigambre iusnaturalista de la idea de contrato, así como en la importancia del consentimiento como criterio básico de legitimidad, común a las revoluciones modernas («Conceptos y lenguajes políticos en el mundo iberoamericano, 1750-1850», en *Revista de Estudios Políticos*, núm. 140 (2008), pp. 22-24; del mismo, «The Principle of Consent in Latin and Anglo-American Independence», en *Journal of Latin American Studies*, núm. 36 (2004), pp. 563-586).

sobre un amplio sector del imaginario político. Tal vez más aun que el paso de las metáforas orgánicas a las mecánicas, de las generativas a las constructivas, etc., el avance del esquema contractual afecta a un gran número de nociones interconectadas, que se ven obligadas a reubicarse en la nueva constelación conceptual. Así, por ejemplo, si, en lugar de ver a la sociedad esencialmente como un cuerpo, la concebimos como una gran asociación o compañía mercantil, al integrar el mundo de los intereses y de la economía política, en vez de calificar al rey de «cabeza», diríamos —como lo hacen distintos autores españoles de finales del XVIII— que es el «Primer Socio», «Socio Principal», «Magistrado Supremo» o «Jefe de la nación».[129] Y, más adelante, ya en plena época revolucionaria, conceptos como voluntad general, soberanía nacional o poder constituyente —incluso el propio concepto de constitución— solo se entienden como parte del discurso contractualista.

Solo el ser humano es capaz de «soberanía convencional, por delegación de sus compañeros», afirma Juan Germán Roscio, en *El triunfo de la libertad sobre el despotismo*, para establecer de inmediato una comparación de ida y vuelta entre el constitucionalismo y las empresas mercantiles: «los pactos de esa unión [comercial] son como las leyes constitucionales de la compañía».[130] El rasgo que más se destaca en este y otros textos es el carácter convencional, acordado, de ese contrato del que emana la *voluntad general* de los asociados (una noción que no necesariamente ha de entenderse en sentido rousseauniano). Pero, como subrayó Castro Leiva, ese decisivo tránsito «del estatus al contrato» —para decirlo con la clásica fórmula de Henry S. Maine— supone la irrupción de un nuevo lenguaje híbrido «de la economía política y de la ciencia de la legislación», que eclipsa en parte al viejo lenguaje de la jurisprudencia.[131] En las tres últimas décadas del siglo XIX, las bases de datos textuales muestran que en español la palabra *contrato* supera por primera vez en frecuencia de uso a la palabra *familia* (y se mantendrá por delante durante el primer tercio del siglo XX).[132] Es probable que este hecho estadístico sea un síntoma revelador de un cambio importante en las mentalidades de los hablantes.

[129] Esas expresiones aparecen en diversas formulaciones contractualistas de autores como Ignacio Aguirre, Francisco de Cabarrús o Manuel de Aguirre (y más tarde en la pluma de diversos autores liberales). La metáfora de la sociedad como edificio en construcción, aplicada a Carlos III, proyecta asimismo sobre el monarca otras denominaciones, como la de Gran Arquitecto de la Nación (*La Ilustración política. Las «Reflexiones sobre las formas de gobierno» de J. A. Ibáñez de la Rentería y otros discursos conexos*, ed. de Javier Fernández Sebastián, Bilbao, Universidad del País Vasco, 1994, p. 75).

[130] Juan Germán Roscio, *El triunfo de la libertad sobre el despotismo, en la confesión de un pecador arrepentido de sus errores políticos, y dedicado a desagraviar en esta parte a la religión ofendida con el sistema de la tiranía* [1817], Filadelfia, Imprenta de N. Carey e Hijos, 1821, pp. 45-46.

[131] Luis Castro Leiva, «Memorial de la modernidad: lenguajes de la razón e invención del individuo», en Annino, Castro Leiva y Guerra, dirs., *De los Imperios a las naciones: Iberoamérica*, pp. 157*ss*.

No obstante, la nueva metafórica/conceptualidad del contrato, manejada con soltura por las élites de la región en los aparejos teóricos que se vieron obligados a construir para responder a la crisis política del sistema, no llegó nunca a opacar la imagen de la familia, que en las sociedades iberoamericanas siguió ocupando un lugar importante en los discursos políticos a lo largo del siglo XIX. La imagen del rey, mil veces representado durante la etapa virreinal como amoroso padre de familia, será sustituida después de las independencias por las frecuentes apelaciones al «gobierno paternal» de la república, o por la representación de los nuevos próceres como «padres de los pueblos», «protectores de las libertades» o «padres de la patria».[133]

[132] Ngram Viewer: consulta de la frecuencia de uso de las palabras *familia* y *contrato* en los textos en lengua española de 1700 a 2000, efectuada el 4 de mayo de 2019. En la década de 1860 *contrato* experimenta una fuerte alza (hasta alcanzar una frecuencia de uso del 0.022% en 1900), mientras que *familia* languidece poco a poco hasta un 0.012%.

[133] Cristóbal Aljovín de Losada, «Pueblo-Perú», *DPSMI-I*, pp. 1221-1222.

X. IMAGINARIOS

El príncipe de Asturias, después Fernando VII, [en aquellos años] era no sólo un *mytho*, sino varios, figurándose gentes de diversas y contrarias opiniones en su persona imaginada todas las prendas que en un monarca futuro deseaban.

ANTONIO ALCALÁ GALIANO, *Recuerdos de un anciano* (1878)

En el Cautiverio
con fuertes cadenas
estaba Fernando
cargado de penas.

Carta que el Señor Don Fernando VII tuvo en su prisión de nuestra Regencia... (1814)

... el Cielo se ha declarado a favor del sistema republicano.

CAMILO HENRÍQUEZ, «Catecismo de los patriotas», *El Monitor Araucano*, 10 de diciembre de 1813

Dios mismo dio a su pueblo escogido un gobierno republicano.

FRAY SERVANDO TERESA DE MIER, *Memoria político-instructiva enviada desde Filadelfia a los gefes del Anáhuac...* (1822)

En las páginas que siguen, sin abandonar el terreno de lo simbólico, intento ir un poco más allá de la semántica de conceptos y tropos para examinar otros aspectos político-culturales del periodo de transición, en especial del momento de la crisis que abrió el camino a las independencias. Me centraré sucesivamente en dos facetas del imaginario social de las revoluciones hispánicas —utilizo aquí la expresión «imaginarios sociales» en un sentido más próximo al de Charles Taylor que al de Cornelius Castoriadis— sobre las cuales, a mi modo de ver, no se ha reparado lo suficiente. Me refiero, por una parte, a la eficacia de la imagen chocante del rey cautivo y, en segundo término, a la legitimación de la república con argumentos tomados de la Biblia.

Mi interés por estos dos temas, conexos en cierta medida, procede de una extrañeza rayana en el asombro. Asombro, en primer lugar, ante el extraordinario ímpetu del mito de Fernando VII en la crisis de 1808. Asombro redoblado al constatar la rápida adopción, pocos años después y casi sin solución de continuidad, de las formas republicanas de gobierno en un mundo esencialmente monárquico y católico como lo era entonces el hispanoamericano.

Mi indagación sobre estos dos asuntos desde el prisma de la historia político-intelectual, sin perder de vista la vertiente metafórico-conceptual, atenderá en esta ocasión sobre todo a algunos rasgos culturales más de fondo, tal y como se traslucen en ciertos discursos. Pues según creo determinados elementos de la cultura política, incluidos ciertos temas recurrentes o *topoi*, proporcionan algo así como un entramado discursivo capaz de filtrar y modular las transformaciones tropológicas y conceptuales, al tiempo que dotan a tales transformaciones de una carga emocional de un signo o de otro que las hace más —o menos— aceptables a los ojos de los receptores o «consumidores» de dichos discursos.

La conexión entre el plano semántico y el cultural se comprende mejor si tenemos en cuenta que muy a menudo cambios conceptuales aparentemente súbitos obedecen en realidad a la reutilización o «reciclado» por parte de ciertos agentes en dichas coyunturas críticas de elementos culturales heredados que, en ocasiones, estaban disponibles desde muy atrás. Se daría así la paradoja de que no pocas innovaciones político-conceptuales hunden sus raíces en ciertas «estructuras de repetición» y procesos de larga duración.[1] Estaríamos una vez más ante el cruce de lo sincrónico y de lo diacrónico. Diríase, entonces, que algunas de las más radicales rupturas históricas pueden verse como el resultado de pequeñas alteraciones semánticas propiciadas por ciertos agentes y sucesos, generalmente en condiciones críticas; alteraciones que se gestan en el seno de prácticas muy establecidas, motivos tradicionales y hábitos de pensamiento de larga data. Si tales actores logran imponer su agenda disruptiva, esas alteraciones, que inicialmente parecían menores, pueden llegar a transformar por entero el imaginario de una sociedad.

Hemos visto que la nueva terminología política y social de la modernidad no surgió de la nada. Y si en el mundo hispánico, al inicio de la segunda década del siglo XIX, el sistema tradicional de legitimación basculó repentinamente para buscar un nuevo equilibrio; si a partir de entonces el universo simbólico y lingüístico de la política se reacomodó hasta adoptar una configuración alternativa, parece necesario examinar de cerca no solo lo que sucedió hace más de doscientos años, sino cómo afectaron aquellos excepcionales acontecimientos a la mentalidad y a las creencias más arraigadas de las gentes que los vivieron.

Sabemos que las élites políticas, religiosas e intelectuales del Occidente

[1] Koselleck, «Estructuras de repetición en el lenguaje y en la historia».

cristiano habían sido educadas durante siglos sobre la base de un no demasiado amplio repertorio de libros y de relatos, que, además de la historia sagrada, de los santos padres de la Iglesia y de los más insoslayables textos clásicos latinos y griegos, incluía algunas recopilaciones jurídicas medievales de procedencia romana. El Antiguo y el Nuevo Testamento, Platón, Aristóteles y Cicerón, Tucídides, Salustio, Tito Livio y Tácito, Agustín de Hipona y Tomás de Aquino, además del llamado *ius commune*, constituyeron durante varios siglos los manantiales casi únicos de que se nutría ese pequeño sector del vocabulario que servía para tratar de ciertas cuestiones civiles y jurídicas de interés común, cuestiones que algunos empezarían a calificar —polémicamente— de «políticas» desde las últimas décadas del siglo XVI.[2] Un vocabulario y un sistema de categorías que, por supuesto, se expresaba fundamentalmente en latín —la lengua de la *Vulgata* de san Jerónimo y del *Corpus iuris civilis* de Justiniano—, si bien el proceso de vernacularización de sectores crecientes de la literatura iría progresivamente alcanzando al terreno del derecho y de la tratadística política. Terreno este en el que la neta diferenciación posterior entre ámbitos jurídicos y esferas más o menos separadas —lo político y lo religioso, lo público y lo privado, la economía y la moral, y así sucesivamente— era todavía escasamente pertinente, y por tanto incurriríamos en flagrante anacronismo si nos empeñásemos en atribuir a los agentes tales categorías clasificatorias.

En el caso de las élites ibéricas, junto a ese repertorio básico de textos comunes a toda la cristiandad europea, conviene destacar algunos autores y piezas que, si bien no son ajenos al canon occidental, parecen haber sido invocados con particular insistencia en la Península, y, posteriormente, en los dominios ultramarinos de la monarquía de España. Estoy pensando en algunos diálogos de Séneca, en las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla, en el *Fuero Juzgo* y en el *Libro de las Leyes* —más conocido como «las Siete Partidas»—, entre otros.

Sobre ese entramado de textos sagrados, filosóficos y jurídicos —o más bien sobre el armazón conceptual subyacente— se fueron tejiendo a partir del Renacimiento un cierto número de aportaciones teóricas de autores «modernos» —y también de algunos historiadores antiguos recuperados por entonces, como Tácito[3] o Polibio,[4] que tan destacado papel iba a jugar en el

[2] En tiempos de las Comunidades de Castilla, Castrillo, por ejemplo, no utiliza la palabra *política* para referirse a las materias de gobierno. La innominada «ciencia que toca cerca de la gobernación de los hombres y de los pueblos [...], que conserva la nuestra comunidad y conservación y ampara toda la nuestra humana compañía», llamada a veces *scientia ciuilis*, podía englobarse todavía más bien bajo el concepto de *justicia*: Alonso de Castrillo, *Tractado de República* (1521), Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1958, pp. 170-176. Donald Kelley, «Civil Science in the Renaissance: The Problem of Interpretation», en Anthony Pagden, *The Languages of Political Theory in Early Modern Europe*, Cambridge, CUP, 1990, pp. 57-78.

[3] Beatriz Antón, «*Velut theatrum hodiernae vitae*: la *similitudo temporum* y el auge de Tácito en los siglos XVI y XVII», en *Evphrosyne,* núm. 28 (2000), Lisboa, pp. 285-295.

[4] Esta «segunda llegada» de Polibio a Europa occidental comenzó en Florencia de la mano

relanzamiento de la teoría del gobierno mixto—. Los nombres más eminentes de tales autores modernos —Maquiavelo, Vitoria, Bodino, Lipsio, Suárez, Grocio, Hobbes, Pufendorf, Locke...— son de sobra conocidos. Más adelante, a lo largo del siglo XVIII, sobre todo en su segunda mitad, se produjo una importante renovación en el lenguaje político, renovación inseparable de ese multiforme movimiento cultural al que solemos aludir bajo la etiqueta de «la Ilustración», movimiento que, como nadie ignora, tuvo en Francia algunas de sus cabezas más prestigiosas y prominentes. Junto a ello habría que considerar (pero ya nos hemos referido a ello más arriba: capítulo VI, pp. 196-205) la incidencia en el plano doctrinal, conceptual y discursivo de las singulares experiencias relacionadas con la construcción del Imperio, esto es, con la proyección universal de la monarquía —particularmente en el continente americano— muy probablemente el factor que más contribuyó durante la Edad Moderna a la renovación de la lengua y de la teoría de la política en el mundo hispánico. En fin, la rebelión de las trece colonias británicas en Norteamérica, seguida poco después de la revolución en Francia, supusieron un importantísimo revulsivo en el lenguaje político, que se vio sometido a un proceso acelerado de creación léxica y mutación semántica, procesos que en buena medida están en el origen del universo conceptual de la política tal cual ha llegado hasta nuestros días.

Los lenguajes sociales y políticos no son sin embargo impermeables a la incidencia de factores muy diversos, algunos de los cuales en principio pudieran parecer ajenos a la vida política, como por ejemplo ciertas prácticas colectivas y hábitos multiseculares, determinadas obras literarias de gran difusión, y también algunos sucesos inesperados transformados por los actores y observadores coetáneos en fuente directa o indirecta de nuevas experiencias, nuevas expectativas y nuevas conceptualizaciones.

La necesidad apremiante de hacer frente a la incertidumbre provocada por la irrupción súbita de una cascada de acontecimientos a cual más asombroso explicaría no solo el recurso sistemático a las metáforas, del que nos hemos ocupado en el capítulo anterior, sino la apelación a toda clase de expedientes para tratar de dar sentido a esas novedades incesantes. Uno de esos expedientes fue el establecimiento de analogías y paralelismos entre lo que estaba sucediendo ante sus ojos y otras situaciones supuestamente semejantes de las que daban cuenta las historias, sagrada o profana. Como veremos, eso es precisamente lo que sucedió en el mundo hispánico en los momentos críticos que siguieron a 1808. Y, de entre los numerosos temas posibles que podríamos abordar desde esta perspectiva, me fijaré aquí en un

de Bruni, a comienzos del siglo XV, y se reafirmó un siglo más tarde con Maquiavelo. Al principio interesaba su obra sobre todo como historiador y, más tarde, como pensador político: Arnaldo Momigliano, «"Polybius" Reappearance in Western Europe», en *Essays in Ancient and Modern Historiography*, Oxford, Basil Blackwell, 1977, pp. 79-98.

suceso y en un argumento, a saber: primero, la cautividad de la persona real; y luego, el rechazo de la monarquía en ciertos pasajes bíblicos.

El rey cautivo

En todo caso, me gustaría insistir en que, más allá de los conceptos concretos sometidos a debate en la incipiente esfera pública (conceptos que, por supuesto, no pueden entenderse aislados unos de otros; de ahí la importancia de los campos semánticos y de los lenguajes que los articulan), la cultura proporcionó un abanico de marcos interpretativos y un conjunto de narrativas que podían ser instrumentalizadas de muy diversas maneras. Grandes marcos interpretativos y temas recurrentes (lo que, en teoría literaria, suelen llamarse *topoi*) que, más allá de su contenido metafórico y conceptual, ofrecían a las gentes una o varias lecturas de los acontecimientos en clave emocional que dotaban de un sentido profundo a los sucesos por los que atravesaban, preparando los ánimos para la resistencia o la movilización.

Las peculiares circunstancias que concurrieron en la crisis de la monarquía, y sobre todo el sorprendente desenlace de la crisis dinástica en las abdicaciones de Bayona podían ser leídas en muy diferentes claves. Una de ellas podía ser, desde luego, la de la traición a la patria y la felonía de Carlos IV y de su hijo Fernando. Sin embargo, la retórica que desde el primer momento se impuso en el discurso de los patriotas españoles fue la del engaño y la artería de Napoleón, y correlativamente la usurpación y la tiranía del *intruso* José Bonaparte, que vendría a representar una prolongación agravada del «despotismo ministerial» del *advenedizo* Manuel Godoy. Esa retórica maniquea de la usurpación y de la tiranía resultó particularmente reforzada al asimilarse en dicho discurso la situación del joven príncipe Fernando en el castillo de Valençay a la infortunada suerte del cautivo.

A mi modo de ver no se ha insistido bastante en lo mucho que debe el mito de Fernando VII a la circunstancia de habérsele visto en esos años decisivos esencialmente como un prisionero inocente, víctima de la perfidia de Bonaparte.[5] Napoleón, nuevo Nabucodonosor, era el directo responsable de esa cautividad, como lo fue el rey caldeo de la deportación de los judíos a

[5] «Para inflamar los ánimos de los Españoles se necesitaba una injuria como la que les hizo Bonaparte y una felonía tan atroz como la que usó con su rey: se resintió vivamente el orgullo nacional, y la idea de un príncipe tenido por modelo de perfecciones aherrojado y cautivo por un tirano extranjero fue la chispa eléctrica que encendió simultáneamente los corazones en su defensa. La empresa de rescatar al rey y salvar la religión ofrecía cierta grandiosidad novelesca, que deslumbró la imaginación de la multitud, y decidió el pronunciamiento espontáneo y casi general contra los agresores» (Alejandro Oliván, *Ensayo imparcial sobre el gobierno del rey D. Fernando VII. Escrito en Madrid por un español en mayo del presente año, y dado a la luz en Versalles por un amigo del autor*, París, Librería de Rosa, 1824, p. 23).

Babilonia. La cautividad es un tema importantísimo en el Antiguo Testamento y posteriormente, en el mundo cristiano —también en el teatro y en la literatura, por supuesto[6]—. La propia figura de Jesús es por antonomasia la del Redentor, que con su muerte en la cruz habría librado de la esclavitud a la humanidad.[7] Pues bien, enseguida se hicieron patentes algunas analogías —tan explícitas que a veces rozaron la blasfemia— entre las tribulaciones del príncipe y la pasión de Cristo. Sabemos, por ejemplo, que en la ceremonia del juramento de fidelidad a Fernando VII celebrada en la ciudad de México a finales de julio de 1808, uno de los dos cuadros que flanqueaban el retrato del joven príncipe representaba un árbol en cuyo centro se leía «Fernando» y el mote —de obvias resonancias evangélicas— *Regnabit in ligno*. El lema *Regnabit a ligno Deus* era muy usado, sobre todo en la Semana Santa, para referirse a Cristo Rey, capaz de regir el mundo colgado de un madero.[8] Meses más tarde, la inscripción en cierta medalla acuñada igualmente en Nueva España rezaba, más moderadamente: *Ferdinando VII captivo regnanti*.[9]

En la mayoría de los catecismos de la doctrina cristiana se podía leer que redimir al cautivo era una de las principales obras de misericordia. La orden de la Merced, fundada en España en el siglo XIII, se había especializado en procurar la liberación de los prisioneros cristianos en manos de los sarracenos. De hecho, los padres mercedarios se esforzaron durante siglos en socorrer a los cristianos capturados y vendidos como esclavos, y procu-

[6] Piénsese, por recordar algunos ejemplos bien conocidos, en el encierro de Segismundo, en *La vida es sueño*, de Calderón de la Barca, una obra que, por lo demás, gira en torno a la libertad entendida como libre albedrío; o también en la *Historia del cautivo*, que Miguel de Cervantes —que había sufrido él mismo cautiverio— inserta en el *Quijote*, así como en su comedia *Los baños de Argel*. En un pasaje famoso del *Quijote* (II, 58), vincula Cervantes los conceptos opuestos de libertad y de cautividad, quedando esta última noción equiparada a la esclavitud: «La libertad es uno de los más preciosos dones que a los hombres dieron los cielos: con ella no pueden igualarse los tesoros que encierra la tierra, ni el mar encubre. Por la libertad, así como por la honra, se puede y debe aventurar la vida; y, por el contrario, el cautiverio es el mayor mal que puede venir a los hombres». Sobre narrativas de la cautividad en los mundos ibéricos y británicos puede verse Lisa B. Voigt. *Writing Captivity in the Early Modern Atlantic: Circulations of Knowledge and Authority in the Iberian and English Imperial Worlds*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2008.

[7] Frente a la interpretación política de Bossuet, Juan Germán Roscio recuerda, por ejemplo, que «la misión de Jesucristo no era la misión de Moisés, [...] [sino la de] redimir del cautiverio infernal de Satanás a toda la especie humana, rescatarnos de la esclavitud del pecado» (*El triunfo de la libertad sobre el despotismo*, p. 5).

[8] Víctor Gayol, «El retrato del escondido. Notas sobre un retrato de jura de Fernando VII en Guadalajara», en *Relaciones*, vol. 1, núm. 83 (2000), Zamora, México, El Colegio de Michoacán, pp. 149-182, pp. 165-167.

[9] Víctor Mínguez, «Fernando VII. Un rey imaginado para una nación inventada», en Jaime E. Rodríguez O., coord., *Revolución, independencia y las nuevas naciones de América*, pp. 193-213, pp. 210-211. Conviene añadir que esa retórica no impediría que, andando el tiempo, las Cortes de Cádiz declarasen nulas las órdenes y decretos dados por Fernando VII desde su cautiverio de Valençay, por considerarlos radicalmente ajenos a su voluntad.

rar rescatarles antes de que llegaran a perder su fe.[10] También en el orden jurídico, la Partida Segunda, Título 29, Ley 3 establece que «sacar los hombres de cautiverio es cosa que place mucho a Dios, porque es obra de piedad y de merced».

Contra lo que pudiera pensarse, no se trataba en absoluto de una experiencia remota. Trinitarios y mercedarios seguían desarrollando su labor redentora en pleno setecientos (véase fig. 1). «Las redenciones de cautivos, hoy tan lejanas en el tiempo, formaban parte de la vida cotidiana de las gentes hasta el siglo XVIII», ha escrito una especialista en el tema. De hecho, entre 1741 y 1759 tenemos noticia pormenorizada de varios procesos de redención que llevaron la libertad a varios centenares de cautivos, rescatados en Argel y en el reino de Marruecos por los frailes de la Merced, y recibidos en Cádiz y Sevilla entre procesiones, marchas militares y grandes manifestaciones de júbilo popular.[11]

También en la *Novísima Recopilación* (1805) se recogía una disposición de Carlos IV sobre los fondos destinados a «redención de cautivos», con vistas a «las frecuentes redenciones de súbditos españoles que por varios accidentes caen en el cautiverio», especialmente en relación con las guerras en el Norte de África.[12] Estas contribuciones serían incorporadas por los nuevos poderes e instituciones que irían surgiendo de la disgregación de la monarquía a raíz de la crisis atlántica.[13]

[10] En un texto novohispano de 1811 se plantea la posibilidad de dedicar los «preciosos tesoros» del reino a pagar «el rescate de su Real Persona» (Landavazo, *La máscara de Fernando VII*, p. 168). «El cautiverio es el estado a que pasa la persona que, perdida su libertad en la guerra, vive en poder del enemigo. [...] Ya no se emplea la voz *cautivo* sino cuando se habla de los que se hallan en poder de infieles», leemos en una obra de José López de la Huerta, en la que el autor trata de aquilatar las diferencias entre cautiverio y esclavitud (*Examen de la posibilidad de fixar la significación de los sinónimos de la lengua castellana*, Valencia, Imprenta de José Estevan, 1811, 4.ª ed., tomo I, pp. 22-23). Mínguez, «Fernando VII. Un rey imaginado para una nación inventada», pp. 210-211. En Guayaquil, el 22 de octubre de 1808 se acuerda reunir «un donativo para los gastos de la presente guerra [...] contra el emperador de los franceses, por la conservación de nuestra religión, independencia, y por la libertad de nuestro augusto monarca» (p. 520). Al calor de la retórica que afirmaba que Dios había creado a todos los hombres libres e independientes, un numeroso grupo de esclavos presentó en Medellín el 25 de agosto de 1812 un documento con 400 firmas clamando por su libertad: significativamente, en ese documento los esclavos se presentaban reiteradamente a sí mismos como «pobrecitos cautivos» (Archivo Histórico de Rionegro, Concejo, serie Esclavos, vol. 193, f. 1,3, 7-38).

[11] María Teresa Ruiz Barrera, «Redención de cautivos. Una especial obra de misericordia de la Orden de la Merced», en Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla, coord., *La Iglesia española y las instituciones de caridad*, San Lorenzo del Escorial, Ediciones Escurialenses, 2006, pp. 841-842, donde se reproducen sendas relaciones de sucesos editadas en Sevilla en 1758 con ocasión de tales redenciones y festejos; la cita, en la p. 846.

[12] R. O. de 13 de abril de 1789, *Novísima recopilación de las Leyes de España, dividida en XII libros*, Madrid, 1805, vol. I, lib. I, núm. 29, p. 197.

[13] Así sucedió, por ejemplo, en el caso de las Provincias Unidas del Nuevo Reino de Granada en mayo de 1815 (Armando Martínez Garnica, «La agenda liberal de los estados provinciales de

La conocida afición de Francisco de Goya a representar cautivos, presidiarios y víctimas del tormento, que dio pie a tantísimos dibujos, pinturas y grabados, acaso no sea ajena a estas tradiciones culturales e iconográficas.[14]

Si el cautiverio tenía en la cultura cristiana en general, y en la hispana en particular, ese formidable poder de evocación, se comprende bastante bien que, tras los sucesos de Bayona, la figura de Fernando VII, «el rey cautivo», despertase sentimientos tan fervorosos y universales, acentuando su aura de *deseado*. De hecho, las alusiones a su cautividad estuvieron muy presentes en la propaganda patriótica desde el levantamiento contra los franceses, y es un tema recurrente en multitud de proclamas, sermones y publicaciones de todas clases.[15] Parece que, tanto en México como en Perú y Nueva Granada, el joven rey fue jurado desde el primer momento con especial fervor a raíz de conocerse su cautiverio. Las multitudes, en las calles, daban rienda suelta a sus sentimientos vitoreando a Fernando como perseguido y jurándole fidelidad, al tiempo que lanzaban execraciones contra Napoleón.[16]

la Nueva Granada, 1811-1815», en Pedro Pérez Herrero e Inmaculada Simón Ruiz, coords., *El liberalismo, la creación de la ciudadanía y los Estados nacionales occidentales en el espacio atlántico (1787-1880)*, Bucaramanga (Colombia), Universidad Industrial de Santander/Universidad de Alcalá, 2010, p. 151.

[14] Entre los numerosísimos dibujos de Goya con esta temática, destacan varias escenas de cárceles y toda una serie de aguadas representando a prisioneros encadenados y sujetos con grilletes, en actitud sufriente, agrupados en el llamado «Álbum C», conservados en el Museo del Prado. En el Senado español hay una pintura de Francisco Jover Casanova, de 1869, que representa al cardenal Cisneros liberando a los cautivos de Orán.

[15] Permítaseme citar al respecto fragmentariamente un par de testimonios americanos: «... eclipsada la autoridad, oscurecido el poder y ausente el luminar mayor que vivificaba, aunque desde una distancia inmensa estos remotos países, *cautivo y desterrado el justo, el deseado, el inocente Fernando*, por cuyo amor y por cuyo respeto únicamente ha hecho Quito y ha hecho la América toda, tan increíbles y tan repetidos sacrificios, ¿qué deberá esperar?» (Miguel Antonio Rodríguez, *Oración fúnebre en las exequias de los que murieron en el cuartel el dos de agosto de 1810*, Quito, Imprenta del Gobierno, 1923, p. 68). «¡Feliz seré si hiciere los honores *a nuestro amadísimo cautivo Rey el Señor Don Fernando Séptimo*!», exclama Juan Bautista Gual en una carta de apoyo a la erección de una audiencia y capitanía general, firmada en León de Nicaragua, el 24 de marzo de 1814 [Documentos para la historia de Costa Rica], Ricardo Fernández Guardia, Barcelona, Viuda de Luis Tasso, 1907 (CORDE) (énfasis añadido).

[16] Magali Carrillo, «El pueblo neogranadino antes de la crisis monárquica de 1808-1809», en Carrillo y Vanegas, eds., *La sociedad monárquica en la América hispánica*, pp. 175-226, p. 179; Gayol, «El retrato del escondido», pp. 159-160; también Roque Abarca, «Ocurrencias en Guadalajara al saberse la prisión de Fernando VII (30 octubre 1808)», en HyD, vol. I, pp. 668-671. Véase una descripción pormenorizada de los sucesos en la capital de la provincia neogranadina de Mariquita en «Relación de la augusta proclamación del Señor Don Fernando VII, Rey de España e Indias, ejecutada en esta Villa de San Bartolomé de Honda el veinte y cinco de Diciembre de MDCCCVIII», Francisco Jerónimo de Morales, 25 de diciembre de 1808 (AHN, Estado, legajo 54, doc. 122). Más sobre las juras de fidelidad a Fernando VII en varios lugares de América en el libro colectivo de Roberto Breña, ed., *En el umbral de las revoluciones hispánicas: el bienio 1808-1810*, Ciudad de México, El Colegio de México-CEPC, 2010. Antonio Juarros, *Guatemala por Fernando Séptimo*, Guatemala, Impresor Real, s. f. [1810], p. 7.

El juramento de lealtad celebrado en la ciudad de Guatemala a finales de 1808 dio origen a un artístico libro publicado dos años después, lleno de grabados y explicaciones alusivas a la historia de Guatemala. La portadilla del folleto es una composición alegórica que gira en torno a un retrato del monarca sostenido amorosamente por una matrona que representa a la ciudad, rodeado de la musa Clío que, con el rostro vuelto hacia el pasado, escribe en un libro que se apoya sobre la espalda de un anciano que personifica al tiempo. Sobre un fondo de vegetación tropical, la escena está coronada por una alegoría de la fama (fig. 2). Esta y otras ilustraciones del libro —y del complejo tablado construido al efecto (que incluía varias representaciones alegóricas de la solemne inserción de la historia de Guatemala en la Historia con mayúscula, a través del historiador guatemalteco Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán) (fig. 8)— dan fe de la inusual relevancia pública que, en aquellas circunstancias excepcionales y al hilo de la noticia de sucesos extraordinarios que llegaban de Europa, le fue concedida a la historia por un sector de las élites hispanoamericanas. Volveremos sobre esta cuestión.

En puridad, la condición de cautivo había marcado a Fernando desde los albores de su vida pública, y le acompañaría de manera intermitente a lo largo de toda su existencia. Ya en la llamada «conspiración» y proceso de El Escorial, meses antes de las abdicaciones de Bayona, el príncipe de Asturias apareció a los ojos de sus incondicionales como injustamente arrestado, prisionero inocente en manos de su padre a causa de la perfidia de Godoy. Y la situación volvería en cierto modo a reproducirse, si bien de un modo bastante distinto, durante el Trienio liberal. Si la cautividad constituyó ya en octubre de 1807 una parte fundamental del mito fernandino (no se olvide que fue en parte la presión popular la que llevó a Carlos IV a exculparle por esa supuesta conjura), a partir de marzo de 1820 los absolutistas volverían a ver a Fernando de nuevo como secuestrado o cautivo, esta vez en manos de los liberales.[17] Por lo demás, tanto su primera detención en El Escorial como el cautiverio de Valençay, además de ayudar a la «fabricación» del mito, contribuyeron a forjar y acentuar esa personalidad atormentada, de desconfianza hacia todos y extremada suspicacia, que le caracterizó desde su primera juventud.

Además, en ausencia del rey (me refiero, naturalmente, al periodo que media entre la primavera de 1808 y la de 1814), sus actuaciones políticas apenas contaban, de modo que, frente a los riesgos de desafección que siempre lleva aparejada la gestión política, la «nación acéfala» pudo idolatrar a «un rey puramente imaginario».[18] En consecuencia, la cautividad resultó altamente funcional para engordar y popularizar el mito. Pudiera decirse que Fernando VII nunca fue tan legítimo y *deseado* como mientras duró su cautiverio, y el mito empezó a decaer —o más bien se vino abajo con estrépito— precisamente al ser liberado.[19]

[17] Esta visión de las cosas parece no haber sido exclusiva de los absolutistas. «Siendo el gobierno actual de España un gobierno revolucionario», escribe un autor novohispano que se autocalifica de constitucional, «y nuestro amado Fernando un rey sin libertad, oprimido por la violencia del pueblo español» (Landavazo, *La máscara de Fernando VII*, p. 291).

[18] Álvaro Flórez Estrada, *Examen imparcial de las disensiones de la América con España* [1811], en *Obras*, t. II, Madrid, Atlas, 1958, p. 7.

Se trata, como es sabido, de un mito enormemente extendido en todo el mundo hispano en el momento de la crisis. La instalación de juntas en ambos lados del Atlántico se llevó a cabo invocando sistemáticamente el nombre de Fernando VII, e incluso su nombre fue asociado por el cura Hidalgo al de la Virgen de Guadalupe en el Grito de Dolores.[20]

A propósito del príncipe Fernando en vísperas de la invasión napoleónica, recuerda Alcalá Galiano que «era no sólo un *mytho*, sino varios, figurándose gentes de diversas y contrarias opiniones en su persona imaginada todas las prendas que en un monarca futuro deseaban».[21] Esa capacidad para reunir en su persona las aspiraciones y expectativas de diversos sectores descontentos con el estado de cosas de la monarquía —en particular con el despotismo ministerial del odiado Godoy— se incrementó si cabe tras su breve entronización a raíz del motín de Aranjuez y, más aun, tras los sucesos de Bayona. Su forzada reclusión en Francia elevó entonces al joven Fernando a la insólita condición de «rey cautivo». Condición insólita que, a mayor abundamiento, podía verse como una metáfora de la situación que la monarquía venía arrastrando desde que su política exterior quedó uncida al carro de Francia en el último lustro del setecientos, situación que el poeta Quintana pintaba con tono lúgubre en 1807, al invocar a Juan de Padilla para que el héroe comunero se levantara de la tumba y regresase para liberar a una España gimiente, «atada, opresa, envilecida».[22]

[19] «Las desgracias de Fernando lo volvían más adorable y aumentaban su legitimidad» (Landavazo, *La máscara de Fernando VII*, pp. 64-65 y 311).

[20] También Morelos combinaba en varios bandos en 1812 su clara reivindicación de la independencia con su declarada voluntad de restituir en el trono a «nuestro cautivo Fernando, único europeo que apetecemos» (ibíd., p. 165). En los debates novohispanos de 1812-1813, Ignacio Rayón, subrayando el aura mítica que rodeaba a la figura del monarca, califica a Fernando VII de «un ente de razón» (ibíd., p. 254). Muchos dijeron haber visto a Fernando VII recorriendo Nueva España en un carruaje: Eric Van Young, «La época de la revolución atlántica: comparaciones entre México, Estados Unidos y Francia», en Roger Chartier, Robert Darnton, Javier Fernández Sebastián y Eric van Young, *La Revolución francesa: ¿matriz de las revoluciones?*, Ciudad de México, Universidad Iberoamericana, 2010, pp. 225-274, p. 248.

[21] Alcalá Galiano, *Recuerdos de un anciano*, en *Obras escogidas*, vol. I, p. 23. Algunos expresivos textos neogranadinos de 1809 ponen de manifiesto que también en la América hispana el anhelo de cambio y regeneración y las esperanzas de las gentes se encarnaban en la figura del Deseado: Isidro Vanegas, «De la actualización del poder monárquico al preludio de su disolución: Nueva Granada,1808-1809», en Breña, ed., *En el umbral de las revoluciones hispánicas*, pp. 365-397, p. 390. Sobre la exaltación y sacralización de la imagen regia véase Gregorio Alonso, «Imaginando a Fernando VII, rey católico y felón», en *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea*, núm. 14 (2015), pp. 57-77.

[22] Al final del Trienio continuarán publicándose sermones en los que se equipara el cautive-

Sin duda, como sugirió Galiano hace casi dos siglos y ha escrito Landavazo en referencia a la Nueva España, «la figura del monarca sirvió como aglutinador de las más diversas tendencias políticas», convirtiéndose así en un mito, en la medida en que «su nombre evocaba un conjunto de representaciones colectivas formado por creencias, imágenes y símbolos relativos a la realeza» y proporcionaba un esquema interpretativo a las gentes, particularmente temerosas e inquietas en un tiempo tan convulso. La extraordinaria profusión de metáforas asociadas al monarca y su misma naturaleza —padre, centro, sol, cabeza, corazón, cimiento, basa, columna, arquitecto, pastor, piloto…— da idea del vigor y la intensidad del mito.[23] En este caso se trataba, además, de un mito sólidamente anclado en el imaginario tradicional, especialmente entre los sectores populares e indígenas, para quienes el rey era objeto de veneración y aparecía adornado de cualidades paternales y mesiánicas casi sobrenaturales.[24]

«Persona imaginada», «rey presuntivo», «ente de razón», «rey puramente imaginario»… estas y otras expresiones del momento apuntan al hecho indudable de que la fuerza mítica del *deseado* —no exenta de matices mesiánicos— residió sobre todo en su capacidad para suscitar y concitar grandes expectativas en torno a su persona.[25] En *el deseado* se condensaron los anhelos de toda una sociedad expectante, deseosa de sacudirse los muchos males que la aquejaban. Cada sector, cada grupo social proyectó sobre el monarca cautivo sus inquietudes, afanes y aspiraciones, hasta convertirlo en una universal panacea. Koselleck insistió con razón en el carácter proyectivo y desiderativo que adoptaron algunos conceptos políticos cruciales, al cargarse de expectativas en el umbral de la modernidad.[26] Pero no se trata solo de con-

rio de Fernando VII por Napoleón con el aherrojamiento de la nación española, y su liberación por las tropas del duque de Angulema con la liberación de la nación: P. José Adánez, *Sermón en acción de gracias por la libertad y restitución de nuestro amado Monarca el señor don Fernando 7º al trono de sus mayores con toda la plenitud de sus derechos*, León, Imprenta Viuda de Rivero, 1823. De hecho, las tropas francesas que abortan el régimen liberal en España, los llamados «Cien mil hijos de San Luis», se presentan como «libertadores del rey cautivo de los liberales».

[23] Landavazo, *La máscara de Fernando VII*, pp. 178 y 310. Este libro recoge un amplio muestrario de tales metáforas. Pese a su cobardía y a otros muchos defectos, «no hubo rey que gozara en España de mayor popularidad. Fue ídolo de los Grandes, de los frailes, de las ignaras masas. […] Los españoles sólo vieron en el cautivo de Valençay al *Deseado*, en quien tenían puestos todos sus amores y esperanzas» (Wenceslao Ramírez, marqués de Villaurrutia, *Fernando VII, rey constitucional. Historia diplomática de España de 1820 a 1823*, Madrid, Francisco Beltrán, 1922, p. 95).

[24] Van Young, *La otra rebelión*.

[25] No es este el único aspecto en el que la figura de Fernando presenta ciertas afinidades con la del rey portugués don Sebastián. Aunque las circunstancias y contextos en uno y otro caso fueron marcadamente distintas, el fernandismo hispano de comienzos del XIX y el sebastianismo luso de la segunda mitad del XVI presentan algunas homologías. No en vano Dom Sebastião de Portugal fue también conocido en su tiempo como *O Desejado*.

[26] Koselleck, «"Espacio de experiencia" y "horizonte de expectativa": dos categorías históricas».

ceptos. Convendría también tener en cuenta que ciertas personas y símbolos asociados a esas nociones se cargaron igualmente de insólitas expectativas de felicidad y de liberación política. El mismísimo concepto de independencia y la propia revolución podían prácticamente identificarse con el rescate y redención del monarca prisionero. Para muchos, recobrar la independencia de España equivalía a sacar a Fernando de su cautiverio, un propósito que en muchas alocuciones y sermones se presentaba como una excelsa tarea redentora. «La maravillosa revolución de España», leemos en un resumen histórico publicado en 1812 y reeditado en 1820, terminó cuando la nación «rescató a su cautivo rey».[27]

Y es que con la cautividad del legítimo monarca y la imposición de un príncipe intruso, el reino había perdido en cierto modo su independencia a manos de un poder extranjero. De ahí que muchos vieran y vivieran el enfrentamiento bélico que siguió al alzamiento de Madrid y las provincias como una «guerra de liberación», orientada a recuperar a un tiempo la independencia del monarca y la de la nación.[28] También desde esta óptica se entiende bien que la guerra fuera muy pronto calificada de Guerra de la usurpación o *de la Independencia*.[29] Capmany habla ya en 1808 de la lucha por la

[27] Manuel Salmón, *Resumen histórico de la Revolución de España. Año de 1808* [1812], Madrid, Viuda de Barco, 1820 (2ª ed.), vol. VI, p. 321. María Pilar Queralt, *La vida y la época de Fernando VII*, Barcelona, Planeta, 1999, pp. 73-74, 96-97 (el 14 de mayo de 1814, *Diario de Madrid*, publica unos versos en los que celebra que Dios, apoyando la «justa causa» del pueblo español, «libró del cautiverio de la Francia a nuestro amado Fernando»). Muy otra sería la opinión de los liberales, víctimas de la persecución de aquel por cuya liberación habían combatido durante seis años. Para ellos, la salida de Fernando VII de su cautiverio en Valençay y, sobre todo, el decreto de Valencia de 4 de mayo de 1814, coincidirían en muchos casos paradójicamente con el comienzo de su proscripción, cautividad o exilio.

[28] Según leemos en el decreto de convocatoria de Cortes del 28 de octubre de 1809, redactado por Quintana, los objetivos de «nuestra revolución» serían tres: «expeler a los franceses, restituir a su trono a nuestro adorado Rey y establecer bases sólidas y permanentes de buen gobierno» (Breña, *El primer liberalismo español y los procesos de emancipación de América, 1808-1824*, pp. 211-212).

[29] Francisco Xavier Cabanes, *Historia de las operaciones del Ejército de Cataluña en la guerra de la usurpación, o sea de la Independencia de España, campaña primera*, Tarragona, Imprenta de la Gazeta, 1809. Nótese que en la literalidad de su título, este libro implícitamente equipara la usurpación de la corona española por la dinastía «intrusa» de los Bonaparte con la pérdida de la independencia de España: como dirá Antonio de Capmany, «habiéndonos quitado [Napoleón] el legítimo soberano, nos quita el derecho y el uso de la soberanía nacional» (*Centinela contra franceses*, p. 94; nótese que, en este contexto de *ius gentium*, la «soberanía nacional» se refiere simplemente a que el rey sea legítimo, *nacional*, es decir, no impuesto por un poder extranjero; no se trata por tanto todavía de un «centauro conceptual», como los que hemos descrito más arriba: véase capítulo V, pp. 172*ss*.). José Álvarez Junco, «La invención de la Guerra de la Independencia», en *Studia Histórica. Historia Contemporánea*, XII (1994), p. 75-99. Álvarez Junco, sin embargo, subraya más bien el supuesto «retraso» de esta denominación, así como su carácter de «invención». He discutido algunos aspectos de este artículo en mis trabajos «Levantamiento, guerra y revolución. El peso de los orígenes en el liberalismo español», pp. 190-199, así como en «Sobre conceptualización y politización de los procesos históricos», en Mercedes Ca-

«soberanía nacional», refiriéndose a la de Fernando VII, Jovellanos alude en su correspondencia a las naciones europeas sometidas a Napoleón como «países cautivos». Parece claro que, a los ojos de los patriotas, la nación española bajo José I[30] era también una *nación cautiva*, como lo había sido de los árabes durante la Edad Media, según una interpretación historiográfica en boga desde hacía tiempo.[31]

También en la América hispana se utilizó desde 1808 el lenguaje de la independencia, en este sentido esencialmente defensivo de reversión de la cautividad del rey y de la nación, hasta lograr la recuperación de un bien perdido (por no hablar del sentido tradicional, atenuado, de independencia como autonomía o plena equiparación jurídico-política entre los reinos americanos y las provincias peninsulares). Y si bien esta noción se iría cargando de connotaciones progresivamente más radicales hasta desembocar en el concepto de «independencia absoluta», entendida como total separación de la metrópoli, lo cierto es que también el lenguaje mesiánico de los independentistas hispanoamericanos tiene mucho de esa «retórica de la redención».[32]

brera y Javier Moreno Luzón, eds., *Pueblo y nación. Homenaje a José Álvarez Junco*, Madrid, Taurus, 2014, pp. 161-185, pp. 169-175.

[30] Curiosamente, los josefinos españoles trataron de convertir a José en faraón de Egipto a través de la representación del drama bíblico *El más feliz cautiverio y los sueños de Josef* (Antonio J. Piqueres Díez, «José I, maléfico o divino», en Emilio La Parra López, coord., *La imagen del poder. Reyes y regentes en la España del siglo XIX*, Madrid, 2011, pp. 77-132, p. 101).

[31] De hecho, el tenor literal de la toma del juramento de los diputados de las Cortes Generales y Extraordinarias, reunidas en la Isla de León, el 24 de septiembre de 1810 preguntaba a los diputados, entre otras cosas, lo siguiente: «¿Juráis conservar en su integridad la Nación española, y no omitir medio para *libertarla de sus injustos opresores*? ¿Juráis conservar a nuestro muy amado Soberano el Señor Don Fernando VII todos los dominios, y en su defecto a sus legítimos sucesores, y *hacer cuantos esfuerzos sean posibles para sacarlo del cautiverio* y colocarlo en el trono?» (énfasis añadido). Jovellanos, en carta a lord Holland firmada en Sevilla el 29 de mayo de 1809, se refiere a las naciones europeas sometidas a Napoleón como «países cautivos». El sintagma «nación cautiva» —junto a otros semejantes, como «patria opresa»— es usado también en esos años en un poema por Leandro Fernández de Moratín (*Poesías completas (poesías sueltas y otros poemas)* (1778-1822), ed. de Jesús Pérez Magallón, Barcelona, Sirmio-Quaderns crema, 1995, p. 492). Desde el siglo XVI se encuentran expresiones similares referentes a la pérdida de España por Don Rodrigo ante las tropas musulmanas en el 711 (entendida como una larga «cautividad» en manos de los árabes: Ambrosio de Morales, Ocampo, Esteban de Corbera, etc.) lo que sugiere asimismo nuevos paralelismos, que no dejaron de establecerse, entre la lucha de España para liberarse de los franceses y la Reconquista contra los musulmanes. La propia *soberanía nacional* no iba contra el rey, sino que se ejercía en nombre del rey: «La soberanía de la nación no elimina por completo la soberanía del rey, puesto que los revolucionarios españoles no luchaban contra un rey presente, sino en nombre de un rey ausente» (Guerra, *Modernidad e independencias*, p. 334). *Día 24 de marzo. Aniversario de la entrada del rey nuestro señor en sus dominios de vuelta de su cautiverio*: Soneto, s.n., 18--? *Gritos de Madrid cautivo a los pueblos de España: Nuevo género de esclavitud que prepara la bondad... del Rey Josef a los pueblos que tengan la dicha de caer baxo su benéfica dominación* (1808). *Idea de la fidelidad de Barcelona durante su cautiverio a su adorado rey, el Sr. Dn. Fernando VII, también cautivo* (1814), etc.

[32] Cuando se examinan de un modo sistemático los documentos emanados de distintas juntas

Una retórica de base religiosa que ya había sido utilizada por los angloamericanos durante la emancipación de las Trece Colonias, aplicada en este caso a la necesidad de «sacar a los pueblos de la servidumbre».[33] Oigamos a Bolívar: «He venido a redimiros del duro cautiverio en que yacíais bajo el feroz despotismo de los bandidos españoles [...]. He venido [...] a traeros la libertad, la independencia y el reino de la justicia». Años después, los patriotas neogranadinos seguirán clamando contra la esclavitud y la cautividad a que los peninsulares los habrían reducido, y expresando su voluntad decidida de redimirse de los «irreligiosos Europeos».[34] Con anterioridad, fray Servando Teresa de Mier había hablado asimismo, en 1813, del «duro cautiverio de tres siglos» sufrido por el Anáhuac, interpretando igualmente la independencia como el punto final de esa larga servidumbre.[35]

Estas expresiones dan idea de la enorme potencia explicativa del paradigma del cautiverio y de la redención, que podía servir tanto para dar cuenta del origen del dominio español en América (al fin y al cabo, el colapso de los «imperios» azteca e inca se había debido igualmente al hecho de haber sido capturados Moctezuma y Atahualpa a manos de Cortés y Pizarro, respectivamente) como a su no menos abrupto final (precipitado por el cautiverio de Fernando),[36] e incluso a los tres siglos de su duración,

e instituciones de Nueva Granada y Venezuela, puede constatarse que las invocaciones a la cautividad de Fernando entre abril de 1810 y noviembre de 1811 en las reales audiencias de Quito, Caracas y Santa Fé son mucho menos numerosas a medida que pasa el tiempo (mientras que, por otro lado, van incrementándose poco a poco las alusiones a la independencia y a la república). Si durante los primeros meses de 1810 abundan sobremanera expresiones tales como «libertar a nuestro amado Fernando VII de su triste cautiverio», «... durante el cautiverio de nuestro desgraciado monarca», «... para hacer cesar la cautividad del mejor de los monarcas», «mantener la seguridad de estos dominios para nuestro Rey cautivo, que es el ídolo de todos sus vasallos americanos», «... sacar a nuestro adorado Fernando del cautiverio a que lo redujo la más vil traición», etc., en la segunda mitad de 1810 y en 1811, las escasas referencias a la temática de la cautividad, predominantemente metafóricas, más bien se relacionan con la opresión que la América habría venido sufriendo a manos de España (Inés Quintero Montiel y Armando Martínez Garnica, eds., *Actas de formación de juntas y declaraciones de independencia (1809-1822). Reales audiencias de Quito, Caracas y Santa Fe*, Bucaramanga, Universidad Industrial de Santander, 2008, 2 vols.; véase, en este último sentido, el *Manifiesto de la Suprema Junta de Santa Fé*, de 25 de septiembre de 1810, firmado por Frutos Joaquín Gutiérrez de Caviedes y Camilo Torres, t. II, pp. 152 y 154).

[33] Michael Lienesch, *New Order of the Ages: Time, the Constitutions and the Making of Modern Political Thought*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1988, pp. 30 y 42: diversos predicadores, en tiempos de la Revolución norteamericana, equipararon a los patriotas americanos con los israelitas liberados de la cautividad de Babilonia o con la salida de Egipto bajo el liderazgo de Moisés o Josué.

[34] *Discurso a los venezolanos* (1° de marzo de 1813) y *Carta de Jamaica* (6 de septiembre de 1815): Simón Bolívar, *Obras*, vol. I, pp. 168-169 y vol. III, p. 551. Thibaud, *Repúblicas en armas*, p. 330. Krauze, *La presencia del pasado*, p. 47.

[35] Zermeño, «Historia, experiencia y modernidad en Iberoamérica, 1750-1850», en DPSMI-I, p. 573.

[36] En algunos panfletos políticos se hace explícito este paralelismo: según Monteagudo, el

como se ha visto por estas últimas manifestaciones de algunos ardientes patriotas americanos.

Y, por descontado, el desplazamiento del trono y privación de libertad del monarca —que dio lugar a la famosa acefalía, entendida por algunos como disolución de la monarquía y, por tanto, como una suerte de independencia virtual— es crucial en el estallido de la crisis atlántica. En realidad, constituye el factor desencadenante, y, ulteriormente, la principal razón para la puesta en marcha del proceso constituyente gaditano y también para la progresiva materialización de las independencias, al otro lado del Atlántico. En el Buenos Aires de 1810, Mariano Moreno enfatiza, por ejemplo, que «desde que el cautiverio del Rey dejó acéfalo al reino, y sueltos los vínculos que lo constituían centro y cabeza del cuerpo social [...] cada hombre debió considerarse en el estado anterior al pacto social, que liga al Rey con sus vasallos».[37]

No obstante, la insistencia en las desdichas del rey cautivo debilitaba las posiciones de independentistas y liberales, pues —aunque invocasen de manera más o menos oportunista la teoría del depósito y la retroversión de la soberanía a los pueblos (y luego a las Cortes) en ausencia del monarca— se suponía que a su regreso deberían devolvérsela a su legítimo dueño.[38] En

cautiverio de Fernando y la usurpación napoleónica del trono de España no son muy distintos del cautiverio de Atahualpa y la usurpación del Imperio inca por los españoles (Bernardo de Monteagudo, *Diálogo entre Atahualpa y Fernando VII en los Campos Elíseos* [1809], La Paz, Universo, 1974, pp. 59-69).

[37] *Gaceta de Buenos Aires*, 13 de noviembre de 1810, Goldman, *Historia y Lenguaje. Los discursos de la Revolución de Mayo*, pp. 42, 102-103 y 116-117. Miguel de Pombo, *Constitución de los Estados Unidos de América según se propuso por la Convención tenida en Filadelfia el 17 de Septiembre de 1787...*, Santafé de Bogotá, Imprenta Patriótica de D. Nicolás Calvo, 1811, pp. v y lxi. En una representación firmada por 33 diputados americanos leída en sesión secreta en las Cortes de Cádiz en agosto de 1811 se afirma que lo que quieren los insurrectos de ultramar «es gobernarse durante el cautiverio del Rey por las Juntas que ellos forman»; se trataría, entonces, de una situación transitoria y su deseo no sería establecer de manera definitiva una «independencia perpetua». La «independencia» del reino de Nueva España que había sugerido Talamantes en un escrito de julio de 1808 parece igualmente subordinada a la posibilidad de que el rey y la metrópoli «recobr[asen] su primitiva libertad» (Breña, *El primer liberalismo español y los procesos de emancipación de América, 1808-1824*, pp. 153-154 y 342-342).

[38] Una línea de argumentación alternativa, sostenida por varios eclesiásticos del Río de la Plata, deslegitimaba por completo al rey por haber abdicado y transferido su autoridad a Bonaparte. «Si Fernando nos abandonó», sostenía el doctor Pantaleón García, «si perdió el derecho de exigir nuestra obediencia a sus representantes a quienes jamás hemos jurado y que han envilecido nuestros derechos, se rompió el contrato, se acabó el juramento». El doctor Achega afirmaba, por su parte, que «Fernando VII no está ni puede mandarnos por el cautiverio en que se halla [...]. A nosotros ha retrovertido enteramente el poder y la autoridad con que se hallaba revestido». Y de nuevo Pantaleón García: «¿No es de razón el no seguir las banderas de unos reyes que entregaron su pueblo al enemigo como un rebaño de esclavos? Es de derecho la emancipación del pupilo cuando la apatía o la disposición del padre o del tutor comprometen su suerte o exponen su patrimonio a ser presa de un usurpador; es el derecho de un esclavo llamarse a libertad cuando el amo lo abandona en sus dolencias, y esto es lo que ha hecho la América» (Adolfo P. Carranza, *El clero argentino de 1810 a 1830, t. I. Oraciones patrióticas, t. II. Alocuciones y panegíricos*, Buenos Aires, Imprenta de A. M. Rosas, 1907, pp. 50 y 101; Josep-Ignasi Saranyana, dir., Carmen-José Alejos Grau, coord., *Teología en América Latina. Vol. II/2. De las guerras de independencia hasta finales del siglo* XIX *(1810-1899)*, Madrid, Iberoamericana/Vervuert, 2008, pp. 317-318).

caso contrario, podían ser acusados de pretender aprovecharse de tan inicuo cautiverio para apropiarse de algo que no les pertenecía. De hecho, esa fue una de las acusaciones más graves que los absolutistas no se privaron de lanzar contra los liberales. Así, en cierto opúsculo anticonstitucional peninsular de mayo de 1814 se acusa a los revolucionarios de «aprovecharse de la cautividad del Rey y de la aflicción de la Patria para echar los cimientos de la República Iberiana».[39]

A su regreso, la interpretación que el propio rey ofrece de las ocurrencias durante su ausencia concede una gran importancia a su cautiverio como clave explicativa de las divisiones y luchas entre sus súbditos. En una Real Orden dada por Fernando VII el 24 de mayo de 1814, que tuvo eco en Nueva España, se conminaba a los españoles a poner fin a la discordia «que nunca se hubiera verificado entre hermanos sin la ausencia y cautiverio del padre».[40]

Si volvemos de nuevo la mirada a un momento anterior, el de la construcción del mito fernandino, sobre las bases culturales que hemos sucintamente examinado, observamos que eclesiásticos y publicistas contribuyeron de mil maneras a perfilar la imagen de un rey inocente y virtuoso. Hasta el punto de que Fernando, por una curiosa inversión, podía transmutarse discursivamente en ocasiones de cautivo en libertador. Entre los centenares de textos que en esos años trataron del tema con fuertes reminiscencias bíblicas, en algunas oraciones y discursos de acción de gracias pronunciados en Zaragoza «España es la nueva Israel liberada por el Señor, Fernando se transforma en el Moisés que conduce al pueblo lejos de la tiranía del faraón, Mina es un nuevo David, e incluso la Junta se personifica en una terrible Judith y el navarro [Mina] en la espada que sesga la vida de Holofernes».[41]

[39] *Observaciones sobre los atentados de las Cortes Extraordinarias de Cádiz contra las leyes fundamentales de la Monarquía Española, y sobre la nulidad de la Constitución que formaron*, P. D. M. R., Madrid, Imprenta de Ibarra, 1814, Biblioteca Nacional de Madrid, mss. 12.931/27, el texto está fechado en Madrid el 12 de mayo de 1814, reproducido en Nieto Soria, *Medievo constitucional*, pp. 191-209; la cita, en la p. 206. Lo cierto es que los liberales gaditanos desconfiaban de Fernando VII por sus actitudes hacia Napoleón en Valençay, e incluso discutían en las Cortes sobre la necesidad de limitar los movimientos del rey: Emilio La Parra, «La imagen del rey cautivo entre los liberales de Cádiz» en Encarna García Monerris, Mónica Moreno Seco y Juan I. Marcuello Benedicto, eds., *Culturas políticas monárquicas en la España liberal. Discursos, representaciones y prácticas (1808-1902)*, Valencia, Universitat de València, 2013, pp. 15-29.

[40] Landavazo, *La máscara de Fernando VII*, p. 248.

[41] Maestrojuán Catalán, *Ciudad de vasallos, nación de héroes (Zaragoza: 1809-1814)*, pp. 632-633. Los curas también se ocuparon de mostrar que la soberanía de los pueblos estaba claramente planteada en la Biblia y aun compararon a Bolívar con Moisés. Uno de ellos, en el Alto Magdalena predicó: «Los libros hermanos míos, los libros sagrados de nuestra Santa Religión

Muchos otros testimonios similares pudiéramos citar, alusivos a los tres grandes periodos de cautividad de los israelitas, en Egipto, Asiria y Babilonia,[42] y a los episodios y vicisitudes de su liberación.

A ese rápido e intenso proceso de mitificación contribuyeron decisivamente no solo manifiestos, sermones y alocuciones oficiales, sino también numerosos folletos, grabados y pliegos que retrataban al desdichado Fernando como prisionero afligido[43] (fig. 3.1). En lugar de la actitud mayestática y distante que el monarca solía adoptar habitualmente en la retratística cortesana, Fernando aparece en estos pliegos como un joven sufriente, cercano y afectuoso que comparte su desgracia, tras los barrotes que le separan de la libertad, con el círculo familiar más próximo (principalmente con su tío Antonio y su hermano Carlos), e indirectamente con la totalidad de sus vasallos. Blas de Ostolaza, que había acompañado al monarca durante su reclusión en Valençay, publicó en forma de folleto uno de esos sermones, pronunciado antes por el propio Ostolaza en una iglesia gaditana.[44]

Más allá de los propósitos políticos específicos de los autores e inspiradores de algunos de estos folletos, dibujos y pinturas, es de suponer que el tono sentimental de las descripciones y el corte naíf de las representaciones icónicas concedieran a esas producciones una gran popularidad. Así, en un tosco grabadito en madera vemos a Fernando entre rejas en actitud doliente y expectante, mientras los versos que acompañan al dibujo describen los cambios en su estado de ánimo dependiendo de las informaciones

vienen a ser el apoyo de la libertad, y de la soberanía de los pueblos y el más seguro garante del Derecho de insurrección contra la tiranía» (cit. Margarita Garrido, «Los sermones patrióticos y el nuevo orden en Colombia, 1819-1820», en *Boletín de Historia y Antigüedades*, núm. 826 (2004), pp. 461-483). Sobre el uso frecuentísimo de referentes veterotestamentarios por parte del clero peninsular en sus sermones, véase Enrique Martínez Ruiz y Margarita Gil, *La Iglesia española contra Napoleón. La guerra ideológica*, Madrid, Actas, 2010.

42 El uso de las mismas o parecidas imágenes para justificar diversos movimientos insurreccionales da fe de la enorme plasticidad de estos referentes bíblicos. *Vide supra* cap. VIII, n. 129.

43 Citaremos como botón de muestra cierta *Carta que el Señor Don Fernando VII tuvo en su prisión de nuestra Regencia, y alegría que recibió; tristeza que le causó el saber lo que en España ha ocurrido ínterin su cautiverio, y respuesta que envía a sus queridos Españoles*, reimpreso en Vitoria, Viuda de Larumbe, 1814 (véase el Estudio introductorio a nuestra edición de *El «Correo de Vitoria» (1813-1814) y los orígenes del periodismo en Álava*, Vitoria, Ayuntamiento de Vitoria-Gasteiz, 1993, p. lxv).

44 Blas de Ostolaza, *Heroísmo de nuestro deseado rey D. Fernando VII en la prisión de Francia*, Málaga, Imprenta de Martínez, 1814; reimpreso en Mallorca y en Valencia en ese mismo año. María Teresa Puga García, *Fernando VII*, Barcelona, Ariel, 2004, p. 65. Marqués de Villaurrutia, *Fernando VII, rey constitucional. Historia diplomática de España de 1820 a 1823*, p. 65. Juan Escóiquiz, *Idea sencilla de las razones que motivaron el viage del Rey D. Fernando VII a Bayona en el mes de abril de 1808*, Madrid, Imprenta Real, 1814, pp. 66*ss*. Emilio La Parra López, «Fernando VII, el rey imaginado», en Emilio La Parra López, coord., *La imagen del poder. Reyes y regentes en la España del siglo XIX*, Madrid, 2011, pp. 29-76, p. 39.

que recibe sobre la marcha de los sucesos en la Península, cuya evolución sigue con avidez.[45]

Otro grabado (fig. 4), técnicamente mucho más sofisticado, representa los perfiles yuxtapuestos de tres personajes, a saber: Fernando (con una corona de laurel), su hermano el infante don Carlos y su tío don Antonio. En una orla superpuesta a las efigies, leemos: «Los tres más inocentes, los tres más perseguidos y los tres más amados».[46] Este grabado, de factura mucho más refinada que el anterior, sin dejar de apelar a los sentimientos del espectador, se sitúa en un punto intermedio entre la solemnidad de un retrato oficial y la aproximación más ingenua e informal de la propaganda patriótica.

Aunque no conocemos en detalle la tirada y recepción de estos grabados, conviene no subestimar su incidencia en una época de penuria icónica, en la que las imágenes del rey no eran precisamente abundantes fuera de los círculos áulicos.[47]

En fin, en una pintura fechada en Querétaro al parecer en 1813 (fig. 3.2), estos mismos personajes son representados como prisioneros compartiendo su infortunio. En una especie de celda, bajo la estrecha vigilancia de un grupo de centinelas franceses que acechan tras los barrotes de una ventana, un desconsolado Fernando, visiblemente abatido y acodado sobre una mesa

45 Véase la referencia de este pliego de cordel en nota 43

46 *Fernando VII, Rey de las Españas. Carlos, su hermano, y Antonio, su tío*. «Los tres más inocentes, los tres más perseguidos y los tres más amados». 190 x 160 mm. Cobre, talla dulce. Madrid, Colección Antonio Correa, Calcografía Nacional, Real Academia de Bellas Artes de San Fernando.

47 Alejandra B. Osorio, «El rey ausente: Poder imperial y simulacro real en la Ciudad de los Reyes, Lima», en Carrillo y Vanegas, eds., *La sociedad monárquica en la América hispánica*, pp. 83-126. En julio de 1808 un vecino de Caracas recibe por correo desde Madrid «un retrato legítimo en papel del rey nuestro Señor Don Fernando VII, […] acaso […] el único que se halla en esta capital» (cit. Clément Thibaud, «*Salus populi*: Imaginando la reasunción de la soberanía en Caracas, 1808-1810», en Breña, ed., *En el umbral de las revoluciones hispánicas*, pp. 335-363, p. 348). Véanse los atinados comentarios de Clément Thibaud sobre la trascendencia de la presencia del cuerpo del rey a través de representaciones simbólicas como el retrato y el pendón real (ibíd., pp. 347-349), así como el libro de Carole Leal Curiel *El discurso de la fidelidad* (Caracas, Academia Nacional de la Historia, 1990), fundamental para todas estas cuestiones. Véase también Tomás Pérez Vejo, «Imágenes y lucha política en torno a 1808», *Secuencia Revista de Historia y Ciencias Sociales*, número conmemorativo, 2008, pp. 269-284. Algunos datos en la Nueva Granada de 1817 permiten pensar que los retratos y bustos de Fernando VII en el ámbito privado eran relativamente abundantes: Alexander Chaparro Silva, «Fernando VII, el neogranadino. Publicidad monárquica y opinión pública en el Nuevo Reino de Granada durante la restauración absolutista, 1816-1819», en *Fronteras de la Historia*, vol. 19, núm. 2 (2014), pp. 70-95, p. 9. Sobre «la nueva iconografía del retrato regio», véase Carlos Reyero, «Arte y compromiso. Los artistas y las imágenes en la lucha política a comienzos del siglo XIX», en Alberto Ramos Santana y Alberto Romero Ferrer, eds., *Cambio político y cultural en la España de entresiglos*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 2008, pp. 407-436, especialmente pp. 424*ss*.

con algunos libros, escucha los consejos de su tío Antonio y las quejas de su hermano Carlos.[48]

El uso político de las imágenes para exaltar el poder de los reyes es, por supuesto, una práctica que viene de lejos.[49] La novedad en este caso reside sobre todo en el hecho de que la iniciativa en la creación y difusión de algunas de estas representaciones parece haber sido largamente ajena a las instituciones y provenir más bien «desde abajo». Además, la retórica de estas imágenes es bastante diferente de la acostumbrada. Así, por ejemplo, mientras que la iconografía que representaba «los grilletes de Cuauhtémoc, [o] la sumisión de Moctezuma y del inca Atahualpa» en el cenotafio levantado a la memoria de Carlos V en la ciudad de México en 1559 se hacía precisamente para exaltar la gloria del emperador a través de las gestas de los conquistadores,[50] las imágenes que aquí comentamos tienen un sentido y un propósito muy distintos: las representaciones del monarca no buscan en este caso la exaltación de su poder y de sus triunfos, sino precisamente la exhibición de su derrota y de sus desgracias, para mover a los españoles de ambos hemisferios a combatir por su libertad.[51]

El héroe implícito no es tanto el rey cautivo como el pueblo al que se dirigen estos dibujos, pinturas y grabados, un pueblo pundonoroso que se supone capaz de auxiliar a su rey de un modo u otro en unas circunstancias tan dramáticas, con vistas a romper sus cadenas. A diferencia de la iconografía política dominante durante siglos, que solía proyectarse mayestáticamente «desde arriba» sobre los súbditos, el punto de vista del artista en este caso —sobre todo en el pliego de cordel— se identifica con el del receptor. Los autores de estas imágenes y versos populares hablan a las gentes sencillas en el lenguaje común de las emociones, tratando de inspirar compasión. En

[48] La leyenda debajo de esta imagen reza como sigue: «Fernando VII, R. de L. E., desconsolado en su prisión de Francia: oye los consejos de su tío, y las dolorosas quejas de su carísimo hermano Don Carlos, prisioneros con él. Hecho en Querétaro. Año de 1813 (?)» (la última cifra se lee con dificultad). A partir de las informaciones que da Ostolaza acerca de las lecturas de Fernando en esos años, cabe conjeturar que entre los libros que descansan sobre la mesa se encontrarían las obras de Saavedra Fajardo.

[49] Gruzinski, *La guerra de las imágenes*, pp. 147-151 y 199*ss*. Palos y Carrió Invernizzi, eds., *La historia imaginada*.

[50] Gruzinski, *La guerra de las imágenes*, p. 147. Francisco Cervantes de Salazar, *México en 1554 y Túmulo imperial*, edición, prólogo y notas de Edmundo O'Gorman, Ciudad de México, Porrúa, 1963. José Miguel Morales Folguera, «Los programas iconográficos en el arte funerario mexicano», *Cuadernos de arte e iconografía*, tomo 2, núm. 4 (1989), pp. 43-53.

[51] No es este el único cambio que se produjo entonces en ese terreno. Sobre las nuevas relaciones con la imagen del rey y el nuevo discurso iconográfico que se advierte en esos años, véase, desde un punto de vista distinto del aquí tratado: Pierre Géal, «Vers l'expression d'une opinion. Les nouveaux usages du portrait du roi en Espagne à l'issue de la Guerre d'Indépandance», en Xavier Huetz de Lemps y Jean-Philippe Luis, eds., *Sortir du labyrinthe. Études d'histoire contemporaine de l'Espagne. Hommage à Gérard Chastagnaret*, Madrid, Casa de Velázquez, 2012, pp. 193-213.

este tipo de propaganda es el espectador/lector/vasallo interpelado el que estaría llamado a asumir un papel activo, mientras que el rey prisionero se mantiene en una actitud expectante, obligadamente pasiva.[52]

Cabían, por supuesto, dentro de la misma matriz cultural, lecturas mucho menos complacientes de la cautividad del monarca. Por ejemplo, considerar tales tribulaciones como un castigo divino. Varios sermones impresos en Nueva España interpretan el cautiverio de Fernando y la intervención francesa en la Península «como una prueba a la que Dios sometía a sus hijos españoles». Otros textos presentaban dicho cautiverio, y en general los acontecimientos infaustos por los que atravesaba la monarquía, como una suerte de revancha o expiación aplazada por los sufrimientos que tres siglos antes había infligido Cortés a Moctezuma[53] (figs. 5.1 y 5.2). En Bogotá, el neogranadino Pombo consideraba asimismo la cautividad de Fernando como un castigo a la nación española por sus crímenes en América.[54]

[52] «¡Que [Fernando] no puede volar de su prisión!», exclama Ostozala en uno de sus sermones (*Sermón patriótico-moral que, con motivo de una misa solemne mandada celebrar el día 25 de Julio del año de 1810…*, Madrid, 1814, cit. Enrique Martínez Ruiz y Margarita Gil, *La Iglesia española contra Napoleón. La guerra ideológica*, Madrid, Actas, 2010, p. 250). Carlos Gustavo Mejía Chávez, «"El más amado de los monarcas todos": historia de un plan para rescatar a Fernando VII (Nueva España, 1808-1809)», en *Estudios de Historia Novohispana*, 54 (2016), pp. 6-30. Pese a los numerosos planes de fuga que al parecer se le ofrecieron —en particular por parte de Juan Escoiquiz—, temiendo la reacción de Napoleón, Fernando no estaba muy dispuesto a evadirse de Valençay (Emilio La Parra López, «Los hombres de Fernando VII», en Armando Alberola y Elisabel Larriba, eds., *Las élites y la «revolución de España» (1808-1814). Estudios en homenaje al profesor Gérard Dufour*, Alicante, Universidad de Alicante - Université de Provence/Casa de Velázquez, 2010, pp. 127-152, pp. 131-132). Un resumen de estos planes para liberar al monarca de su reclusión en José María García León, *Liberty under Siege. The Cadiz Parliament of 1812 and Spain's First Constitution*, Cádiz, Quorum Editores, 2012, pp. 167-174.



[53] Landavazo, *La máscara de Fernando VII*, pp. 68-69. Krauze, *La presencia del pasado*, p. 61. La crisis de la monarquía, según el cura neogranadino José Antonio Torres y Peña, podía interpretarse como «un castigo divino debido a la depravación a que había llegado España durante el predominio de Godoy» (Isidro Vanegas, «De la actualización del poder monárquico al preludio de su disolución: Nueva Granada,1808-1809», en Breña, ed., *En el umbral de las revoluciones hispánicas: el bienio 1808-1810*, p. 369; por cierto, José Antonio Torres y Peña escribió en 1816 un largo poema titulado «Santafé Cautiva» —reeditado en Bogotá, Imprenta Nacional, 1902— para describir «la historia de la entrada del tirano Simón Bolívar, y estable cimiento del titulado Congreso en esta capital del Nuevo Reino de Granada»). El discurso de Carlos María de Bustamante, leído por Morelos en la apertura del Congreso de Chilpancingo, invocaba a los espíritus de Moctezuma, Cuauhtémoc y Cacamatzin y presentaba la independencia como la revancha contra los conquistadores: «al 12 de agosto de 1521, sucedió el 14 de septiembre de 1813. En aquél se apretaron las cadenas de nuestra servidumbre en México Tenochtitlán; en éste, se rompen para siempre en el venturoso pueblo de Chilpancingo» (Brading, *Mito y profecía en la historia de México*, p. 91).

[54] Pombo, *Constitución de los Estados Unidos de América*, p. v. Si los americanos todavía obedecían a «los Gobiernos de la Península, [era] sólo porque se decían formados a nombre de un Rey presuntivo, inhábil para reinar, y sin otros derechos que sus desgracias y la generosa compasión de sus Pueblos» (ibíd., p. lx).

Pero, si bien algunos revolucionarios se habían distanciado ya de la visión dominante (y en Nueva Granada, por ejemplo, el cambio se produjo ya desde el momento juntista, a mediados de 1810, y sobre todo a partir del año siguiente), el verdadero golpe de péndulo en la valoración de Fernando llegaría con su liberación y la subsiguiente anulación de la Constitución de Cádiz y de toda la obra de las Cortes. A partir de entonces —y todavía con mayor razón después de 1823—, los sectores liberales y reformistas volverán la espalda al personaje, que quedará en la historia como un príncipe indeseable y tiránico, uno de los gobernantes más funestos de la historia de España. Los testimonios en este sentido son innumerables. En varios escritos y panfletos del tiempo de la independencia de México, por ejemplo, se describe a Fernando como un monstruo, «el mayor déspota que sufrieron los siglos» y como un dechado de ingratitud, hasta el punto de perseguir a quienes «con sus luces y su sangre lo sacaron del cautiverio y lo sentaron en su trono».[55]

La propia iconografía real había empezado a ser utilizada por los insurrectos con miras no precisamente exaltadoras. Las mismas imágenes que habían servido poco antes para idolatrar al monarca servían ahora para denigrarlo y ultrajarlo. Ya en 1810, el revolucionario venezolano José Joaquín Liendo Larrea trató de «ahogar al retrato del rey Fernando VII tres veces en el río Guaire», y en septiembre del año siguiente, su compatriota Juan Germán Roscio, arrojó «a la hoguera en [la] plaza pública el retrato y armas de Fernando».[56] Aunque actitudes y gestos tan hostiles fueran todavía extremadamente raros en esa época, el hecho de que algunos se atreviesen nada me-

[55] Landavazo, *La máscara de Fernando VII*, pp. 306-307.

[56] Osorio, «El rey ausente», p. 113. Al parecer, algunos años después, en San Bartolomé de Honda (cabecera de la provincia de Mariquita, en el Nuevo Reino de Granada), sucedió algo similar: el retrato de Fernando fue colgado de una soga por los insurrectos, como si trataran de ahorcar en efigie al mismo personaje que poco antes habían solemnemente jurado y ensalzado (debo esta información al historiador colombiano Armando Martínez Garnica). En agosto de 1814, al conocerse en Nueva España el retorno al absolutismo, en varios pasquines y documentos se escarnece igualmente al «tirano Fernando» y se llama a la unidad de europeos y criollos contra el despotismo (Landavazo, «La sacralización del rey. Fernando VII, la insurgencia novohispana y el derecho divino de los reyes», p. 89). Algunos años después, según refiere José de Oñate, agente de Iturbide en Guatemala, al producirse la integración en México, los grupos radicales que se oponían a esta unión gritaban «¡Democracia o sangre. Muera Iturbide y viva la República!» y acuchillaron un retrato de Fernando VII en el cabildo (José de Oñate, «Carta a Agustín de Iturbide, 3 de diciembre de 1821, doc. XXXV», en Rafael Heliodoro Valle, comp., *La anexión de Centro América a México (Documentos y Escritos de 1821)*, Ciudad de México, Publicaciones de la Secretaría de Relaciones Exteriores, 1924, vol. I, pp. 102-106, pp. 104-105; Jordana Dym, «Democracia-Centroamérica», en *DPSMI-II*, vol. 2, p. 88. Vázquez Olivera, *El Imperio Mexicano y el Reino de Guatemala*, p. 55. Más ejemplos de destrucciones, atentados simbólicos y ultrajes al retrato regio en Isidro Vanegas, «El rey ante el tribunal de la revolución: Nueva Granada 1808-1819», en *Historia y sociedad*, 31 (2016), Medellín, Colombia, pp. 17-47, pp. 29-30. Daniel Gutiérrez, «Matar a un rey ausente. Los regicidios simbólicos en el interregno neogranadino (1808-1816)», *Economía y Política*, vol. 2, núm. 1 (2014), pp. 5-39.

nos que a someter las imágenes del «divo Fernando», ahora recalificado de déspota y tirano, al agua y al fuego anticipaba el estrepitoso hundimiento del mito pocos años después y su rápida sustitución por un mito de signo completamente opuesto, que ha perdurado hasta nuestros días.[57] «Fernando VII», escribía no hace mucho un historiador a modo de balance, «sigue siendo para el imaginario popular y para la historiografía especializada el peor rey de los españoles».[58]

La drástica inflexión en la popularidad del rey —de la veneración al repudio— es un síntoma más de la insólita aceleración de los acontecimientos, así como una muestra de la extraordinaria eficacia de las revoluciones para crear, idolatrar y derribar a sus héroes.[59] Coincidiendo con la independencia trigarante, la figura de Agustín de Iturbide —llamada a su vez a un rápido

[57] Georges Lomné, «"El divo Fernando". La figura del rey cautivo en Santafé de Bogotá y Quito (otoño 1808)», manuscrito facilitado amablemente por el autor, a quien expreso desde aquí mi agradecimiento.

[58] Un balance historiográfico sucinto que muestra la unánime «execración de la posteridad», para decirlo con una fórmula de Menéndez Pelayo, en Rafael Sánchez Mantero, «Tres personajes en la crisis del antiguo régimen: Godoy, José I y Fernando VII. La historiografía y la imagen», en Antonio Rodríguez de las Heras y Rosario Ruiz Franco, eds., *1808: Controversias historiográficas*, Madrid, Actas, 2010, pp. 173-183, pp. 180-182. La biografía de referencia es, naturalmente, el espléndido libro de Emilio La Parra, *Fernando VII. Un rey deseado y detestado*, Barcelona, Tusquets, 2018. Sobre la fijación de la imagen de Fernando VII como un tirano abominable, una imagen ligada al resurgimiento de la Leyenda Negra, véanse Juan Luis Simal, «Fernando VII, "el tirano de España": Liberales exiliados contra la monarquía borbónica», en José Martínez Millán, Concepción Camarero Bullón, Marcelo Luzzi Traficante, coords., *La Corte de los Borbones: Crisis del modelo cortesano*, Madrid, Polifemo, 2013, vol. 2, pp. 823-843, y Juan Luis Simal y Darina Martykánová, «Ferdinand and the Sultan. The Metaphor of the Turk and the Crisis of the Spanish Monarchy in the Early Nineteenth Century», en *Contributions to the History of Concepts*, 10/1 (2015), pp. 1-26. Véase también mi trabajo «"Los desaciertos de nuestros padres". Los liberales y los orígenes del llamado "problema español"», pp. 489*ss*.

[59] Este vuelco fue en el caso neogranadino especialmente precoz y drástico, y revela los cambios profundos que la revolución trajo consigo. Isidro Vanegas, «El rey ante el tribunal de la revolución: Nueva Granada 1808-1819», en *Historia y sociedad*, 31 (2016), Medellín, Colombia, pp. 17-47. Sobre los intentos de rehabilitación de la imagen real durante la reconquista de Nueva Granada, véase Alexander Chaparro Silva, «Fernando VII, el neogranadino. Publicidad monárquica y opinión pública en el Nuevo Reino de Granada durante la restauración absolutista, 1816-1819», en *Fronteras de la Historia*, vol. 19, núm. 2 (2014), pp. 70-95, y Vanegas, «El rey ante el tribunal de la revolución», pp. 32-38. Cierta tela del pintor limeño José Gil de Castro constituye un ejemplo iconográfico revelador de los bruscos cambios políticos en aquel tiempo de revoluciones. Instalado en Santiago de Chile, Gil de Castro, apodado «el pintor de la emancipación», retrató en 1823 al marical de campo Francisco Calderón Zumelzú, uno de los jefes militares de la independencia chilena, sobre el mismo lienzo que pocos años antes había utilizado para retratar a Fernando VII. Una breve noticia de esta especie de palimpsesto/pentimento pictórico en Ángel Berlanga, «Tras un manto de pintura», *Página 12 - Radar*, 6 de septiembre de 2009: <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/radar/9-5532-2009-09-06.html>. Un caso que, por cierto, trae igualmente a nuestra memoria las vicisitudes de la *Alegoría de la Villa de Madrid* que pintó Goya en 1810, en cuyo medallón o tondo figuró primero el rey José I, más tarde Fernando VII, la Constitución de Cádiz y finalmente, desde 1873, la leyenda "Dos de Mayo", en honor

declive— eclipsará prontamente a la de Fernando y se extinguirán «los últimos destellos del mito fernandino».[60] El poeta José María Heredia, quien había escrito una oda en honor de Fernando VII cuando este restableció la Constitución de 1812, pocos años después acusó con su traducción de *Tiberio* a este infame monarca. El propio Heredia, en una carta a su madre desde los Estados Unidos, le dice en 1824 que ya no tiene sentido publicar las *Memorias de las revoluciones de Venezuela* escritas por su progenitor, pues «las circunstancias han variado de seis meses para acá», y «Bolívar, que a los ojos de mi padre no pudo parecer sino un faccioso irredento, es hoy el Dios tutelar de América».[61] Tales altibajos en el terreno de los mitos y súbitos golpes de péndulo en el prestigio de las más ilustres figuras públicas muestran una vez más que la «transvaloración de todos los valores» es un rasgo inherente a las grandes crisis revolucionarias.

La república de derecho divino

El hábito historiográfico de pensar separadamente una versión ultrarreducida de la tradición occidental —británica y norteamericana, fundamentalmente—, por un lado, y la tradición hispánica, por otro, como si se tratara de dos bloques que nada tuvieran que ver entre sí, ha conducido a descripciones completamente distorsionadas de la historia político-intelectual de nuestra área cultural.[62] El supuesto implícito —y a veces explícito— de muchas de esas aproximaciones es que la auténtica modernidad es de raíz protestante y noroccidental, mientras que las modernidades hispanolusas, católicas e iberoamericanas no serían sino torpes remedos periféricos de ese modelo.

Por fortuna, esta visión caricaturesca de las culturas ibéricas como una especie de «aberración de la modernidad», muy cargada ideológicamente por la interpretación *whig* de la historia y que a partir del siglo XVIII fue asu-

de los patriotas madrileños. Un resumen sucinto de esta larga peripecia en Tzvetan Todorov, *Goya. A la sombra de las Luces*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2011, p. 104.

[60] Landavazo, *La máscara de Fernando VII*, p. 30.

[61] Domínguez Michael, *La innovación retrógrada. Literatura mexicana, 1805-1863*, pp. 309-310 y 333-334. Al cabo de pocos años, sin embargo, el propio Heredia escribe muy críticamente contra el dictador Bolívar (ibíd., pp. 364-365).

[62] Mónica Quijada advirtió muy sensatamente contra esta visión prejuiciada de una tradición católica española completamente atrasada y aparte, desvinculada de los grandes creadores de la moderna teoría política, como si pudiera comprenderse a Grocio o a Locke —por ejemplo— sin tener en cuenta las obras de los grandes tratadistas hispanos de la segunda escolástica (Mónica Quijada, «Sobre "nación", "pueblo", "soberanía" y otros ejes de la modernidad en el mundo hispánico», en Jaime E. Rodríguez O., coord., *Las nuevas naciones: España y México 1800-1850*, Madrid, Fundación Mapfre, 2008, pp. 19-51, pp. 24-25; de la misma autora: «Las "dos tradiciones". Soberanía popular e imaginarios compartidos en el mundo hispánico en la época de las grandes revoluciones atlánticas», especialmente p. 62).

mida por un amplio sector de intelectuales hispanos,[63] empieza a ser superada por una historiografía crítica en la que los historiadores de América Latina tienen mucho que decir. Por otra parte, varios especialistas en el pensamiento político de los siglos XVII y XVIII han puesto de manifiesto que algunos textos fundamentales de la escuela de Salamanca constituyeron históricamente una base esencial para el desarrollo de conceptos tan centrales para la política moderna como consentimiento, pacto, soberanía popular o ciudadanía.[64] Y en los orígenes de las versiones protestantes de esa misma política moderna, ya sea liberal o republicana, hay, como es sabido, numerosos alegatos de índole religiosa.[65] Así, como señaló François-Xavier Guerra (que, por supuesto, no fue el primero en hacerlo), una lectura incluso superficial de un texto canónico del liberalismo, como lo es el *Primer Tratado sobre el Gobierno Civil* de Locke, muestra que el hilo argumental «es esencialmente bíblico, y su enfoque, exegético».[66]

Nos detendremos en un tópico político-teológico que viene siendo objeto de atención y debate en los últimos tiempos por la nueva historiografía intelectual, en especial en el mundo anglófono.

Me refiero a la recepción en el siglo XVII de un conocido pasaje bíblico en el que el profeta Samuel traslada a Yahveh el deseo de los israelitas de tener un rey, a la manera de las demás naciones. En un artículo publicado en 2007, Eric Nelson sostuvo, a propósito de esta recepción, que las raíces ideológicas del republicanismo moderno no había que buscarlas en Atenas o en Roma, sino en Jerusalén. En dicho trabajo, Nelson afirma que la «teoría política republicana sufrió una transformación drástica a mediados del siglo XVII» como consecuencia de la aparición en los escritos polémicos de algunos

[63] Por lo que a España respecta, véase el libro de Jesús Torrecilla, *España al revés. Los mitos del pensamiento progresista (1790-1840)*, Madrid, Marcial Pons, 2016, así como la colección de ensayos reunidos en María José Villaverde y Francisco Castilla, eds., *La sombra de la leyenda negra*.

[64] Por mencionar únicamente una referencia ajena al ámbito académico hispánico: Brett, *Liberty, Right and Nature: Individual Rights in Later Scholastic Thought*. Al margen del trabajo propiamente historiográfico, algunos de estos autores siguen inspirando a los filósofos políticos de nuestros días. Para una lectura en clave republicana de la obra de Juan de Mariana véase, por ejemplo, José Rubio-Carracedo, «Ciudadanos y príncipes. El concepto de ciudadanía activa en Juan de Mariana», en *Revista de Estudios Políticos*, núm. 138 (2007), pp. 129-156. Tanto las corrientes liberales como algunas teorías contemporáneas del «bien común» (*bonum commune*) se sirven asimismo de diferentes lecturas de la tradición escolástica.

[65] A este respecto resultan fundamentales diversos trabajos de Jorge Cañizares-Esguerra. Véanse, entre otros, su libro *Católicos y puritanos en la colonización de América* (*op. cit.*), y el capítulo «Typology in the Atlantic World. Early Modern Readings of Colonization», en Bernard Bailyn y Patricia L. Denault, eds., *Soundings in Atlantic History. Latent Structures and Intellectual Currents, 1500-1830*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2009, pp. 237-264.

[66] Guerra, «Políticas sacadas de las Sagradas Escrituras». Véase también Roberto Di Stefano, «Lecturas políticas de la Biblia en la revolución rioplatense (1810-1835)», *Anuario de Historia de la Iglesia*, núm. 12 (2003), pp. 201-224.

English pamphleteers —John Milton, James Harrington y Algernon Sidney— de un nuevo argumento, tomado de la tradición rabínica que comentaba dos capítulos de la Biblia (Deut. 17 y, sobre todo, I Sam. 8) sugiriendo que el deseo de los israelitas de tener un rey pudiera haber incurrido en el pecado de idolatría —lo que implícitamente hacía de la república el único régimen legítimo—. Lo menos que puede decirse, en efecto, es que algunos versículos del capítulo 8 del libro primero de Samuel constituyen un fuerte alegato antimonárquico. Cuando los israelitas le piden un rey, el profeta Samuel —por indicación del mismísimo Yahveh— advierte a su pueblo de que ese monarca que tanto dicen desear tomará a sus hijos para la guerra y les hará trabajar duramente, diezmará sus ganados y sus propiedades, les arrebatará sus criados, etc.[67]

Según E. Nelson, el primero en utilizar el «argumento exclusivista» republicano habría sido John Milton, en su *Pro populo anglicano defensio* (1651), y a partir de entonces circularía ampliamente en toda el área angloamericana. Harrington y Sidney profundizaron en el argumento miltoniano de la ilicitud de la monarquía. Este último, por ejemplo, subrayó la ecuación entre idolatría y tiranía, y en sus *Court maxims* (1664) concluyó que «la monarquía es en sí misma un gobierno malo e irracional, como no sea sobre aquellos que son por naturaleza salvajes o esclavos».[68] A finales del siglo XVIII el argumento sería retomado con mayor fuerza si cabe por Thomas Paine, quien, en su *Common Sense* (1776), asume el origen pagano y pecaminoso de la monarquía, un régimen equiparado a una suerte de «papismo de los gobiernos» que según Paine puede considerarse «la invención más exitosa que el Diablo jamás puso en pie para la promoción de la idolatría».[69]

Ahora bien, podemos preguntarnos, ¿qué sucedió al respecto en el mundo

[67] Eric Nelson, «"Talmudical Commonwealthsmen" and the Rise of Republican Exclusivism», en *The Historical Journal*, 50/4 (2007), pp. 809-835. Nelson desarrolló posteriormente sus tesis en el libro *The Hebrew Republic. Jewish Sources and the Transformation of European Political Thought*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2010. En realidad, aunque Nelson dio más fuerza al argumento, el tema ya había sido objeto de atención académica por varios autores. Véase, por ejemplo, Lea Campos Boralevi, «Classical Foundational Myths of European Republicanism: The Jewish Commonwealth», en Martin van Gelderen y Quentin Skinner, eds., *Republicanism. A Shared European Heritage*, vol. 1, *Republicanism and Constitutionalism in Early Modern Europe*, Cambridge, CUP, 2001, pp. 247-262.

[68] Nelson, «"Talmudical Commonwealthsmen"», p. 834.

[69] Thomas Paine, *Common Sense, Rights of Man, and Other Essential Writings of Thomas Paine*, Nueva York, Signet Classics, 2003, pp. 12-16. Véanse los comentarios de Maria Teresa Pichetto, «La "Respublica Hebraeorum" nella rivoluzione americana», en *Il Pensiero Politico*, núm. 35 (2002), pp. 497-500, así como el apartado «La monarquía como pecado: Paine», en Guerra, «Políticas sacadas de las Sagradas Escrituras», art. cit., pp. 178-183. La frase de Paine suena como un eco lejano de la afirmación del autor de *Tyranipocrit discovered*, un folleto anónimo radical publicado en Holanda en 1649: «Dios hizo a los hombres y el demonio hizo a los reyes» (cit. Christopher Hill, *El mundo trastornado. El ideario popular extremista en la Revolución inglesa del siglo XVII*, Madrid, Siglo XXI, 1983, p. 112).

hispánico? ¿se utilizaron argumentos similares? ¿hubo algún autor que trajera a colación ese pasaje bíblico para criticar a la monarquía? Veamos.

Sabemos que, a raíz de la crisis de 1808, en los dos hemisferios del Atlántico hispano se alzaron diversas voces en pro de un republicanismo que podía buscar respaldo nada menos que en la palabra de Dios. Vicente Rocafuerte publicó en Nueva York algunos años después unas *Lecciones para las Escuelas de Primeras Letras, sacadas de las Sagradas Escrituras* en donde recogía una serie de fragmentos escogidos del Antiguo y Nuevo Testamento en apoyo de sus tesis liberales y republicanas.[70] En pro de la consolidación del nuevo sistema de «gobierno americano» —esto es, republicano—, el guayaquileño había traducido poco antes, tanto en sus *Ideas necesarias a todo pueblo Americano independiente que quiera ser libre*, como en *El Sistema Colombiano*, diversos fragmentos de la obra de T. Paine, entre ellos aquellos pasajes del *Common Sense* más arriba mencionados.[71]

Con anterioridad, Martínez Marina había asegurado en el Discurso preliminar de su *Teoría de las Cortes* (1813) «que en todas las sociedades políticas se ha verificado lo que en la república de los hebreos, cuyos Reyes, tan imprudentemente deseados por el pueblo, al cabo le dieron el justo castigo de su inconsiderada precipitación».[72] El propio Marina, en su *Defensa* de su *Teoría de las Cortes* (1818), se reafirma con rotundidad en esa opinión: «Cierto es que los israelitas pidiendo rey ofendieron a la divinidad». Más adelante, hace un detenido repaso de la doctrina de los doctores católicos acerca de la mejor y más ventajosa forma de gobierno. Allí recuerda, entre otras cosas, que «Alfonso de Madrigal, vulgarmente llamado el Tostado, [...] prueba que los judíos pecaron en pedir rey», o que Juan Ginés de Sepúlveda, «aunque sumamente adicto a la autoridad real y pontifical [...], dice que el imperio regio debió su origen a la ignorancia y barbarie de los siglos, y al genio agreste e inculto de los primeros hombres».[73]

[70] Rocafuerte, *Lecciones para las Escuelas de Primeras Letras: sacadas de las Sagradas Escrituras*. Sorprendentemente, en estas lecciones no se recoge el célebre pasaje del libro I de Samuel acerca del advenimiento del primer rey de Israel.

[71] Rocafuerte, *Ideas necesarias a todo pueblo Americano independiente que quiera ser libre*; *El Sistema Colombiano, popular, efectivo y representativo*. Sobre la figura de Rocafuerte véase José Antonio Aguilar Rivera, «Vicente Rocafuerte y la invención de la República Hispanoamericana, 1821-1823», y, sobre todo, la monografía de Jaime Rodríguez, *The Emergence of Spanish America: Vicente Rocafuerte and Spanish Americanism, 1808-1832*, Berkeley/Los Ángeles, University of California Press, 1975 (versión española revisada: *El nacimiento de Hispanoamérica: Vicente Rocafuerte y el hispanoamericanismo, 1808-1832*, Ciudad de México, FCE, 1980).

[72] Martínez Marina, *Teoría de las Cortes*, vol. I, § 54, p. 22.

[73] Martínez Marina, *Teoría de las Cortes*, vol. III, pp. 256-257 y 283-293. Prueba evidente de que el «argumento bíblico» contra la monarquía se había difundido mucho en esa segunda década del siglo XIX es que los apologistas de la monarquía dedican amplios pasajes a refutarlo: Atilano Dehaxo Solórzano, *El hombre en su estado natural: cartas filosófico-políticas, en las que se discuten, ilustran y rectifican los principales sistemas, opiniones y doctrinas exóticas de los más*

El venezolano Roscio dedicó igualmente un capítulo de su obra *El triunfo de la libertad sobre el despotismo* (1817) a comentar las admoniciones de Samuel a los israelitas contra la monarquía —régimen que equipara con «la esclavitud más vergonzosa» y «el infame culto de los ídolos»—, para elogiar más adelante a la república de los hebreos y subrayar que incluso algunos acontecimientos que siguieron a la elección del rey Saúl son una prueba de la «soberanía del pueblo».[74]

También el novohispano fray Servando Teresa de Mier había asentado su preferencia por un sistema republicano para México apelando a la autoridad divina. Después de citar elogiosamente al obispo Grégoire, observa, siguiendo a Tom Paine, que «Dios mismo dio a su pueblo escogido un gobierno republicano».[75] El mismo pasaje bíblico es retomado en varios panfletos de la época.[76] Un cuarto de siglo más tarde, en muy diferentes circunstancias, el mexicano Bustamante —ardiente católico y no menos ardiente republicano— rechazaba las propuestas de restablecer la monarquía recordando una vez más la advertencia del profeta Samuel acerca de la tiranía de los reyes.[77]

Pero, para apreciar en su justa medida el verdadero alcance de esta cuestión en el contexto hispánico, conviene que echemos la vista mucho más atrás.

Como se ha visto, Alonso Fernández de Madrigal y Ginés de Sepúlveda, entre otros, venían ocupándose de este asunto ya desde los siglos XV y XVI. Sospechamos, aunque no podemos asegurarlo, que el argumento se hizo valer en los escritos de los comuneros de Castilla durante la guerra de las Comunidades, en un contexto en principio bastante favorable para ello, dadas las conflictivas relaciones del rey/emperador con el reino, y las acerbas críti-

célebres filósofos y publicistas modernos acerca del estado natural y civil..., Valladolid, Imp. de Fernando Santarén, 1819, pp. 359-392.

[74] Juan Germán Roscio, *El triunfo de la libertad sobre el despotismo*, pp. 63-65*ss*.; el elogio de la república de los hebreos después del cautiverio de Babilonia y la insurrección de los Macabeos, pp. 124*ss*. Sobre todo ello véase también F.-X. Guerra, «Políticas sacadas de las Sagradas Escrituras», pp. 189-196.

[75] Servando Teresa de Mier, *Memoria político-instructiva enviada desde Filadelfia a los gefes del Anáhuac llamado por los españoles Nueva España*, Ciudad de México, 1822 (2ª ed.), pp. 53-56 y, del mismo, *Escritos inéditos*, Ciudad de México, 1944, pp. 382, 405-408, ambos textos cit. Brading, *Orbe indiano*, pp. 642-643. Teresa de Mier, *Ideario político*, p. xliii. Edmundo O'Gorman, en el prólogo a esta edición, observa que Mier se aplica con entusiasmo «a fortalecer los fundamentos del republicanismo» hasta el punto de elaborar en su favor «una doctrina del derecho divino, como en otro tiempo la hubo para la realeza» (ibíd., p. xix). Alfredo Ávila, *Para la libertad. Los republicanos en tiempos del Imperio 1821-1823*, Ciudad de México, UNAM, 2004, pp. 102-103.

[76] Véase, por ejemplo, *Verdadera explicación de la voz Independencia*, Ciudad de México, Oficina de D. Alejandro Valdés, 1820, pp. 6-7.

[77] Carlos María de Bustamante, *El Nuevo Bernal Díaz del Castillo, o sea Historia de la invasión de los angloamericanos en México*, Ciudad de México, 1847, 2 vols., I, pp. 116-117 y 134-145, II, pp. 218 y 223, cit. Brading, *Orbe indiano*, p. 694.

cas al monarca que salieron a relucir por entonces.[78] El razonamiento, en cualquier caso, es esgrimido por Alonso de Castrillo en un pasaje muy significativo de su *Tractado de República*.[79]

Numerosos autores españoles del siglo XVII, pese a su abrumadora preferencia por la monarquía, siguen haciéndose eco de esos versículos bíblicos: lo hacen con diferentes acentos y propósitos Mariana, Márquez, Quevedo, Agustín de Castro (también el Marqués de San Felipe o Feijoo, ya en el siglo XVIII) y muchos otros, si bien el tono dominante sugiere que en general tratan de atajar el daño que al prestigio de la monarquía pudieran infligirle estos episodios de los Libros Sagrados.[80] Una de las principales líneas de argumentación que encontramos en el mundo católico en favor del régimen monárquico es aquella que sostiene que, en realidad, la advertencia divina por medio del episodio de Samuel es una condena de la tiranía, no de la monarquía legítima. Esta interpretación se encuentra ya tempranamente en un pasaje de la obra *Regimine Principum*, en la cual Tomás de Aquino observa que el gobierno de Saúl fue un castigo de Dios a causa de la ingratitud del pueblo hebreo: «*Israelitico populo per Samuelem prophetam, hac consideratione sunt datae, quia dictus populus propter suam ingratitudinem, et quia durae cervicis erat, merebatur tales audite*», y añade que el dominio «*despoticum multum differat a regali*».[81]

Las características genuinas de la realeza y del dominio real habría que buscarlas más bien en el Deuteronomio por Moisés o en la historia de David. Así, el obispo Palafox, en una de sus refutaciones contra Maquiavelo inspi-

[78] Sobre el concepto de monarquía manejado en la época véase Joseph Pérez, *La revolución de las Comunidades de Castilla (1520-1521)*, Madrid, Siglo XXI, 1977, pp. 557-562.

[79] Alonso de Castrillo, *Tractado de República* (1521), Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1958, pp. 51-52. Castrillo acumula en las páginas siguientes gran cantidad de citas bíblicas e historiográficas extremadamente críticas hacia la monarquía (incluyendo I Samuel 8 y Deuteronomio 17). Por lo demás, el punto había sido ya objeto de discusión desde la Edad Media en los reinos hispánicos. El pasaje bíblico es citado dos veces, por ejemplo, a mediados del siglo XV en ciertos versos de Alfonso de Toledo, *Invencionario. BNM 9219* (1453-1467), Philip O. Gericke, Hispanic Seminary of Medieval Studies (Madison), 1995, fols. 15 r. y 44 v., y en esa misma época Alfonso Fernández de Madrigal, en varios de sus comentarios sobre la Biblia, apoyándose en Aristóteles y siguiendo en parte al Aquinatense, sostiene que los hebreos pecaron al pedir ser gobernados por un rey: «peccaverunt igitur israëlitae petendo regem» (cit. Martínez Marina, *Teoría de las Cortes*, tomo III, p. 282). Un repaso por algunas de las principales exégesis medievales sobre el poder político y la monarquía en Philippe Buc, *L'ambiguïté du livre: Prince, pouvoir et peuple dans les commentaires de la Bible au Moyen Âge*, París, Beauchêne, 1994.

[80] José Antonio Maravall, *Teoría del Estado en España en el siglo XVII*, Madrid, CEC, 1997, pp. 160-163.

[81] Sancti Thomae de Aquino, *De regno ad regem Cypri*, lib. III, cap. XI; además de las numerosas ediciones latinas, existían al menos dos ediciones en español de dicha obra del Aquinatense y Tolomeo de Lucca, traducida por Alonso Ordóñez (Madrid, 1625 y 1728); véase el comentario de ese pasaje en Nicolás Spedalieri, *De' diritti dell'uomo. Libri VI,* Asís, 1791, lib. I, cap. XVII, Apéndice, p. 97; versión española de Juan Bautista de Arechederreta: *Derechos del hombre. Seis libros*, Ciudad de México, Martín Rivera, 1824, p. 129.

radas en la Biblia, prefiere centrarse en la historia del rey David, rechazando «la advertencia del profeta Samuel contra los reyes, arguyendo que los infortunios de Israel habían demostrado los peligros del gobierno popular».[82] Casi un siglo después, el razonamiento de Feijoo, bastante diferente del de Palafox, le sirve para poner en cuestión la manida máxima *Vox populi, vox Dei*:

> el caso en que pidieron rey a Samuel, tiene algo de particular. La voz de Dios, por el órgano del profeta, los disuadía de la elección de rey. Pero ¡qué distante estaba la voz de el Pueblo de ponerse en consonancia con el órgano de Dios! [...]. La voz del pueblo de Israel se puso en consonancia con las voces de todos los demás Pueblos; y la consonancia con las voces de todos los demás pueblos la hizo disonante de la voz divina.[83]

Sin embargo, no todos ellos adoptaron idéntica posición apologética de la monarquía. En algunos autores se percibe cierta ambigüedad al respecto. Francisco de Quevedo, por ejemplo, alude en varias ocasiones al célebre capítulo del libro de Samuel en un tono que sugiere escaso entusiasmo por la institución monárquica. Empieza por recordar que el «origen de los Reyes en el pueblo de Dios, ni fue noble, ni legitima». Por el contrario, el oficio de reinar tuvo «ruin linaje», y si Dios concedió a los judíos lo que pidieron fue precisamente «para castigarlos». Mas «este libro de Samuel», añade, «pocos le han considerado».[84] Y, en otro lugar, vuelve a relatar la rebeldía de los judíos contra Dios —que era hasta entonces su verdadero Rey— y hace que uno de los de su estirpe se queje de que «desde entonces, en todos los reinos y repúblicas nos oprime en vil y miserable captividad, y para nosotros, que dejamos a Dios por Saúl, permite Dios que sea un Saúl cada Rey».[85] Estas páginas se escribían algunos años después de publicarse *El Gobernador Christiano*, de fray Juan Márquez, y algunas décadas antes de que vieran la luz los textos de los panfletistas ingleses más arriba mencionados.[86]

Y, desde luego, esos variados razonamientos de autores españoles fueron

[82] Brading, *Orbe indiano*, p. 267.

[83] Benito Jerónimo Feijoo, «Voz del Pueblo», en *Teatro crítico universal*, tomo I (1726), ed. de Giovanni Stiffoni, Madrid, Castalia, 1986, § II. 7, pp. 109-110.

[84] Francisco de Quevedo y Villegas, *Política de Dios, gobierno de Cristo* (1626-1635), ed. de James O. Crosby, Madrid, Castalia, 1966, Parte Segunda, capítulo I. Dos siglos y medio más tarde, un demócrata radical español, bajo el entusiasmo de la triunfante Revolución Gloriosa (septiembre de 1868), cita estos pasajes de Quevedo en auxilio de sus tesis (Leopoldo de Alba Salcedo, *La Revolución española en el siglo XIX*, Madrid, Imprenta de la Biblioteca Universal Económica, 1869, p. 297).

[85] Francisco de Quevedo y Villegas, *La hora de todos y la Fortuna con seso* (1635), ed. de Luisa López-Grigera, Madrid, Castalia, 1975, pp. 192-193.

[86] Véanse también las fuentes primarias medievales y modernas sobre la *politeia* bíblica mencionadas en el libro de Clizia Magoni, *Fueros y libertades. El mito de la Constitución aragonesa en la Europa moderna*, trad. de Antonio Pérez Martín, Zaragoza, El Justicia de Aragón, 2012, pp. 48-53.

conocidos en muchos casos allende la frontera pirenaica. Entre esos lectores extranjeros, con toda probabilidad se contaron algunos de los adalides del republicanismo cívico inglés. Uno de ellos fue Algernon Sidney, conspicuo republicano, quien manifiesta una gran admiración hacia el agustino español Juan Márquez, en especial por su tratamiento de la república hebrea anterior a la entronización del rey Saúl, que Márquez describe nada menos que como «una manera de Anarquía socorrida por la providencia de Dios, que los guiaba e inspiraba secretamente, entretanto les proveía de cabeza».[87] Pese a que este autor español sin duda se inclina por la monarquía, en vista de algunos pasajes de su obra se comprende por qué Márquez era uno de los autores favoritos de Sidney, después de Grocio.[88]

En fin, también en los Países Bajos, donde tanto Althusius como Spinoza recurrieron en sus argumentaciones a la *respublica hebraeorum*,[89] algunos disidentes sefardíes trajeron a colación en las últimas décadas del seiscientos diversos argumentos bíblicos contrarios a la monarquía y a favor de la república, ya aristocrática, ya democrática. Entre esos «escritores españoles de la nación judaica amstelodana» destaca el converso cordobés Miguel de Barrios, judío ampliamente familiarizado con la cultura católica. Próximo a Spinoza y a Juan de Prado, Barrios publicó en castellano su *Triumpho del Govierno Popular* (Ámsterdam, 1693), una obra en la que, además de buscar un respaldo teológico en la tradición judía para el republicanismo —e incluso para la democracia—, sostenía que ese tipo de gobiernos populares «comencò de los esparcidos Israelitas por los Assirios y continuo con los

[87] Juan Márquez, *El Gobernador Christiano, deducido de las vidas de Moysen y Josué, príncipes del pueblo de Dios*, Salamanca, Francisco de Cea, 1612; la cita, en la ed. de Amberes, 1664, p. 293, y en la edición de Madrid, Manuel Martín, 1773, t. II, p. 171; cit. también por Juan E. Gelabert, «Ideas y contextos», *Revista de Libros*, núm. 132 (2007), pp. 19-21. Véase también la edición de Carmen Isasi, Javier López de Goicoechea, Íker Martínez y Santiago Pérez Isasi, Bilbao, Universidad de Deusto, 2004, consultable en el CORDE.

[88] Jonathan Scott, *Algernon Sidney and the English Republic 1623-1677*, Cambridge, CUP, 1988, p. 188; del mismo autor, *Algernon Sidney and the Restoration Crisis 1677-1683*, Cambridge, CUP, 1991, p. 280. Casi dos siglos después, un periódico editado en Londres por los liberales españoles cita también al *Gobernador Cristiano* de Márquez (lib. 1°, cap. VIII, § 2), junto a otros personajes históricos y autoridades —Mariana, Alfonso X el Sabio, los comuneros, los fueros medievales, las Siete Partidas...— para mostrar que la tiranía es el peor de los males políticos, y es necesario «atajar ese cáncer [de la república]» a toda costa. El periodista exiliado alude a Márquez mediante el circunloquio: «un religioso teólogo español del siglo XVII» (*Ocios de Españoles Emigrados*, t. II, núm. 6, septiembre 1824, pp. 157-158).

[89] Daniel J. Elazar, *Covenant & Polity in Biblical Israel. Biblical Foundations & Jewish Expressions*. New Brunswick, Trancsation Publishers, 1998. También el humanista italiano Carolus Sigonius se había ocupado de este tema: Guido Bartolucci, «Carolo Sigonio and the "Respublica Hebraeorum"», en *Hebraic Political Studies*, vol. 3 (2008), pp. 19-59.

captivos de Iuda en Babilonia: [...] y estos se extremaron en Zepharad, oy España».[90]

Pero ya es hora de dejar a un lado estas referencias eruditas a la Edad Moderna temprana para regresar a la crisis del mundo ibérico. Repasaremos sucintamente para terminar unos cuantos ejemplos de México, Estados Unidos, Chile, Colombia y España que vienen a añadirse a las referencias a Rocafuerte, Roscio, Teresa de Mier o Martínez Marina mencionadas más arriba y dan fe de la pujanza y de la persistencia del argumento bíblico en las revoluciones hispánicas.

Citando a Cardiel Reyes, Alfredo Ávila ha mostrado que, mucho antes de que Teresa de Mier echase mano de esos pasajes bíblicos (para afirmar, por ejemplo, que el espíritu republicano es el más conforme al espíritu cristiano del Evangelio),[91] ya lo habían hecho ciertos conspiradores novohispanos de 1793, inspirándose al parecer en un sermón de Jonathan Mayhew. Los autores de esos textos se distanciaban de ese modo de la república turbulenta, anticlerical y regicida que habían proclamado poco antes los revolucionarios franceses, para inclinarse por el mucho más próximo modelo de república próspera, tranquila y respetuosa con la religión de sus vecinos norteamericanos.[92] Al año siguiente, en uno de los primeros libros publicados en español en los Estados Unidos (concretamente en Filadelfia), Santiago Felipe Puglia hace afirmaciones muy semejantes.[93]

[90] *Triumpho del Govierno Popular* (Ámsterdam, 1693), § IV. Anne Oravetz, «Introduction to Daniel Levi (*a.k.a.* Miguel) de Barrios, *Triumpho del Govierno Popular, y de la Antiguedad Holandesa* (1693)» <http://www.earlymodern.org/workshops/summer04/oravetz/intro.html>. Miriam Bodian, «Biblical Hebrews and the Rhetoric of Republicanism: Seventeenth-Century Portuguese Jews on the Jewish Community», en *AJS Review* 22, núm. 2 (1997), pp. 199-221. Yosef Kaplan, *From Christianity to Judaism: The Story of Isaac Orobio De Castro*, Nueva York, Littman Library, 1989. Julia Rebollo Lieberman, *El Teatro Alegórico De Miguel (Daniel Leví) De Barrios*, Newark, Del., Juan de la Cuesta, 1996. Wilhelmina C. Pieterse, *Daniel Levi De Barrios Als Geschiedschrijver Van De Portugees-Israelietische Gemeente Te Amsterdam in Zijn «Triumpho Del Govierno Popular»*, Ámsterdam, Scheltema & Holkema NV, 1968; de la misma autora, «Fontes referentes às relações entre Portugal e Amsterdão no século XVII», en *Portugueses em Amsterdão 1600-1680*, reed. por Renée Kistemaker y Tirtsah Levie, Ámsterdam, Amsterdams Historisch Museum/De Bataafsche Leeuw, 1988. I. S. Révah, «Les Écrivains Manuel de Pina et Miguel De Barrios et la censure de la communauté Judeo-Portugaise d'Amsterdam», en *Tesoro de los Judios Sefardíes*, 8 (1965), pp. 74-91. Kenneth Scholberg, «Miguel De Barrios and the Amsterdam Sephardic Community», en *Jewish Quarterly Review* 8, núm. 2 (1962), pp. 120-159.

[91] Cuando Mier viaja a Nueva España en la expedición de Xavier Mina escribe desde Soto de la Marina, en mayo de 1817, a Pascual de Jesús María que «lejos de ser el espíritu republicano contrario al Evangelio, es el más conforme a su espíritu» (Ávila, *Para la libertad. Los republicanos en tiempos del Imperio 1821-1823*, p. 137).

[92] Alfredo Ávila, «República-Nueva España/México», en DPSMI-I, pp. 1333 y 1336. Raúl Cardiel Reyes, *La primera conspiración por la independencia de México*, Ciudad de México, Secretaría de Educación Pública, 1982, p. 80.

[93] Santiago Felipe Puglia, *Desengaño del hombre*, Filadelfia, Francis Bailey, 1794, p. 26; cit. en Simmons, *La Revolución norteamericana en la independencia de Hispanoamérica*, pp. 74-75.

En otra obra que vio la luz en 1811 en la misma capital de Pensilvania, Manuel García de Sena, traductor de Paine, observa que la forma de gobierno monárquica «tampoco puede defenderse con la autoridad de la Escritura, porque la voluntad del Todopoderoso, como está declarado por Gedeón y el Profeta Samuel, expresamente desaprueba el Gobierno de los Reyes».[94] Un par de años después, en el extremo sur del continente, el guatemalteco Antonio José de Irisarri escribía en el *Semanario Republicano de Chile* un largo alegato «Sobre el origen y la naturaleza de las monarquías» en donde argumentaba, citando las palabras de Samuel evocadas por Paine, que «Dios es enemigo de los Reyes». «Puede decirse», leemos en otro periódico chileno poco después, «que el Cielo se ha declarado a favor del sistema republicano: así vemos que ese fue el gobierno que dio a los israelitas».[95] También desde el punto de vista hostil a los patriotas insurgentes, algún publicista novohispano prefiere tomar como modelo al rey David, precisando que «Saúl era un rey reprobado por el mismo Dios, que colocó a David en su trono», puesto que el Altísimo se reservó para sí mismo el poder de castigar a los reyes.[96]

Bien avanzado el proceso de las independencias, el argumento reaparece por doquier. Diríase que, para algunos, se había pasado del derecho divino de los reyes a la república de derecho divino. A finales de 1819, en los pueblos de Nueva Granada la oratoria sagrada empieza a hacerse eco del argumento, cuya difusión en este caso se vio algo más que alentada por un decreto del general Santander en el que se afirmaba paladinamente que Dios prefería la república y se ordenaba a los sacerdotes que en sus homilías se dirigieran a los feligreses para hacerles ver que independencia y república eran dos conceptos y dos arreglos institucionales perfectamente acordes con la doctrina cristiana. Así, el padre Gutiérrez afirmaba en un sermón en Guaduas que «desde Jacob hasta Samuel el pueblo de Israel se gobernó como republicano por jueces elegidos de los más virtuosos en la sociedad», mientras que «la esclavitud de Israel» empezó en el momento en que «de república pasó a monarquía».[97] Entre tanto, en el Perú, recién proclamada la inde-

[94] Manuel García de Sena, *La independencia de la Costa Firme justificada por Thomas Paine treinta años ha. Extracto de sus obras traducido del inglés al español por D. Manuel García de Sena*, Filadelfia, Impr. de T. y J. Palmer, 1811, p. 78.

[95] Antonio José de Irisarri, «Sobre el origen y la naturaleza de las monarquías», en *Semanario Republicano* (núm. 6 y 7, 11 y 18 de septiembre de 1813), citado en Simmons, *La Revolución norteamericana...*, p. 246. Diana Veneros Ruiz-Tagle, «República-Chile», en DPSMI-I, pp. 1295-1296; Camilo Henríquez, «Catecismo de los patriotas», en *El Monitor Araucano*, 27 y 30 de noviembre y 10 de diciembre de 1813. Les da la réplica el realista fray José María de la Torre, «Política», en *Viva el Rey. Gazeta del Gobierno de Chile*, 16 de enero-9 de abril de 1816.

[96] Agustín Pomposo Fernández de San Salvador, *El modelo cristiano presentado a los insurgentes de América*, Ciudad de México, Ontiveros, 1814 (cit. Landavazo, «La sacralización del rey. Fernando VII, la insurgencia novohispana y el derecho divino de los reyes», p. 85).

[97] Georges Lomné, «República-Colombia», en DPSMI-I, p. 1313. Margarita Garrido, «Los sermones patrióticos y el nuevo orden en Colombia, 1819-1820», en *Boletín de Historia y Anti-*

pendencia por San Martín en julio de 1821, varios publicistas se apoyaban igualmente en la «sublime moral del Evangelio» para afirmar la superioridad de la república sobre la monarquía.[98]

También en la España peninsular, donde ya vimos que el famoso pasaje venía siendo objeto de debate como mínimo desde el final de la Edad Media, observamos en esos años críticos un retorno del argumento, si bien, por razones obvias, su funcionalidad era muy limitada en un país en el que muy pocos cuestionaban seriamente la continuidad del gobierno monárquico. En cualquier caso, como se ha visto más arriba, Martínez Marina y otros autores se hicieron eco de esos versículos del libro de Samuel (y, más raramente, también de los del capítulo 17 del Deuteronomio). Un poco antes, la publicación de *Las Angélicas fuentes o El Tomista en las Cortes* (Cádiz, 1811) de Joaquín Lorenzo Villanueva —seguida de una encendida polémica—, hizo entrar de nuevo en danza la interpretación de ese crucial pasaje bíblico, en particular la lectura que del mismo había hecho Santo Tomás. El argumento será retomado por activa y por pasiva por diferentes autores hispanos, principalmente republicanos, a lo largo del siglo XIX.[99]

RECURSOS, USOS, INFLUENCIAS, TRADICIONES

Permítaseme, para concluir este capítulo, añadir algunas reflexiones de orden metodológico que enlazan con ciertos asuntos de los que nos hemos ocupado en la primera parte de este libro. Pues, más allá de los dos casos concretos que acabamos de examinar —relacionados, respectivamente, con el *topos* de la esclavitud y con el de la república de los hebreos—, considero que algunos de sus corolarios pueden ser útiles para la historia político-intelectual en general. Una disciplina que, a mi modo de ver, tiene mucho que ganar si deja de abordar al análisis del pensamiento político-social en términos de *orígenes* y renuncia a buscar obsesivamente *influencias* y *causas intelectuales* detrás de cualquier proceso revolucionario, como si las ideas o los libros fueran las motivaciones y los factores desencadenantes de las revolu-

güedades, núm. 826 (2004), pp. 461-483, p. 478. Margarita Garrido Otoya y Martha Lux Martelo, «Pueblo-Nueva Granada/Colombia», en DPSMI, p. 1182-1183. Véase también el texto «1819. Lo sagrado y la historia», en <http://www.banrepcultural.org/palabras-que-nos-cambiaron/texto005.html>.

[98] Georges Lomné, «De la “República” y otras repúblicas: la regeneración de un concepto», en DPSMI-I, p. 1265. Carmen Mc Evoy, «República-Perú», en DPSMI-I, p. 1346.

[99] Joaquín Lorenzo Villanueva, *El Tomista en las Cortes*. Felipe Puigserver, *El Teólogo Demócrático ahogado en las angélicas fuentes, o Respuesta del maestro Fray Felipe Puigserver, de la Orden de Predicadores a la segunda parte del que se tituló El Tomista en las Cortes*, Mallorca, Felipe Guasp, impresor del Santo Oficio, 1815, pp. 34, 75-77, § 76 y 169-173, y p. 84, §192. *Diario Patriótico de Cádiz*, 2 de octubre de 1813, p. 653. Pascual García Cabellos, *La revolución del siglo XIX*, Segovia, Impr. de D. Eduardo Baeza, 1848, pp. 234-236.

ciones. Pero, puesto que de la «quimera del origen» y de la falacia de las ideas como causas algo hemos dicho ya (capítulos III, pp. 86-92 y IV, pp. 147-148; y cap. VIII, pp. 286-292), dedicaré este último apartado a reflexionar brevemente sobre el problema de las influencias, un tema que a mi juicio debería reformularse en términos de *Rezeptionsgeschichte* y de dinámica de las tradiciones (capítulo IV).

Se habrá notado que en las páginas precedentes el objeto de nuestro escrutinio no ha sido evaluar la *influencia* de la Biblia hebrea, o de tal o cual autor o corriente de pensamiento, en las revoluciones hispánicas, sino más bien al revés: observar cómo los súbditos de la monarquía española —incluyendo ciertos sectores de sus élites, pero también grupos populares y subalternos— recurrieron en el momento de la crisis y en los años siguientes a un repertorio heredado de recursos culturales y narrativos (incluyendo la historia sagrada) que ciertamente estaban a su disposición desde hacía mucho tiempo, pero que solo aparecieron conspicuamente ante sus ojos cuando los desafíos del momento crearon una fuerte «demanda de sentido» para ciertos problemas específicos. Entre esos recursos, hemos visto que tanto el tema del cautiverio —en un momento en que la privación de libertad afectaba nada menos que al titular de la corona— como, poco después, el rechazo de la monarquía y la adopción de un nuevo sistema republicano podían encontrar algunos fundamentos teológicos e intelectuales sobre los cuales construir un edificio ideológico e institucional dotado de cierta solidez en un momento de extraordinaria fluidez e incertidumbre.

Una larga tradición —histórica y literaria, con un trasfondo religioso— sobre los modos de entender y gestionar distintas formas de redención y de cautiverio, por una parte, y la condena divina de la monarquía, por otro, podían arrojar luz sobre situaciones tan inciertas como las que aquellas gentes atravesaban, ya se tratase de enfrentar el trauma de un cuerpo político privado súbitamente de su cabeza (la *vacatio regis*) o de apostar resueltamente por la república. Retomados tales *topoi* por hábiles políticos, eclesiásticos y propagandistas, su explicación y difusión por medio del sermón o la imprenta podía hacer inmediatamente accesibles y emocionalmente aceptables decisiones o cursos de acción difícilmente admisibles en circunstancias ordinarias. Y algunas de esas nuevas interpretaciones, usualmente las que alcanzaron mayor difusión y quedaron consignadas en los archivos, pasarán a integrarse a su vez en esa tradición, dispuestas para su empleo ulterior por otros agentes en el futuro próximo o lejano.

No es preciso decir que los relatos bíblicos de Moisés y de los macabeos, de Saúl o de David, los Evangelios, además de un puñado de leyes y de obras de autores antiguos y modernos que habían escrito sobre tales temas eran ampliamente conocidos desde mucho tiempo atrás, y habían estado disponibles para las élites hispanas durante siglos. Sin embargo, lo relevante en la coyuntura precisa a la que nos hemos referido en las páginas precedentes es

la *relectura* y la *reinterpretación* que de aquellos textos y situaciones hicieron algunos actores concretos para responder a los retos inaplazables del momento. Quienes recurrieron al arsenal de la tradición con vistas a seleccionar las mejores armas para el combate político o para cimentar sus posiciones no lo hicieron como teólogos o filósofos, ni siquiera como literatos. Su manejo de aquellas tradiciones y recursos intelectuales no buscaba proporcionar una interpretación correcta, más o menos plausible en términos de exégesis o crítica filológica, de los textos a que se referían. Generalmente se trataba de hombres de acción poco o nada interesados por la exactitud de sus interpretaciones y mucho por la eficacia movilizadora de sus propuestas. (Y algo parecido cabe decir de los poetas y artistas que redactaron los versos o pintaron los grabados en los que se representaba a un Fernando VII entre rejas: no les preocupaba nada que los pormenores de sus dibujos o de sus rimas se asemejasen a los detalles materiales del palacio-prisión de Valençay; lo que querían era conmover a quienes leyeran esos versos o contemplaran esas imágenes y despertar su simpatía por el ilustre cautivo). Insisto: lo que buscaban no era asentar una nueva tesis académica sobre este o aquel texto o demostrar la justeza de sus descripciones, sino movilizar a la opinión, salir de las situaciones apuradas en las que se encontraban o apuntalar sus decisiones políticas. Y para ello no dudaron en servirse de todas las herramientas intelectuales y emocionales a su alcance, ya fuese para fortalecer el mito del rey Fernando o, al contrario, para minar la legitimidad del trono.

Desde esta perspectiva, lo que interesa al historiador, más que aquilatar la *influencia* de Sidney, Márquez o Paine —o de Suárez y Rousseau— sobre los mexicanos, los venezolanos o los neogranadinos de los años de las revoluciones, es elucidar *el uso* que de aquellos recursos culturales hicieron los revolucionarios hispanos.

Sin desdeñar el enorme interés de los análisis histórico-culturales sobre la circulación y comercio de libros, las lecturas y traducciones, los viajes e intercambios de correspondencia entre personajes concretos, etcétera, para abordar el apasionante problema de las transferencias intelectuales, desde la perspectiva aquí adoptada, lo importante no es dilucidar el azaroso juego de las influencias. Si aspiramos a superar los viejos modelos difusionistas en historia intelectual, deberíamos centrarnos más bien en el *consumo, uso* o *recepción* de los textos, autores e ideas políticas que en la «influencia» —una noción más bien etérea— de unas ideas o de unos autores sobre otros. Frente a las aproximaciones tradicionales en historia de las ideas, obsesionadas por la filiación doctrinal, me parece heurísticamente mucho más productivo —y, sobre todo, más histórico— investigar los *usos* que los actores políticos hicieron de ciertos textos, en el marco de los recursos culturales recibidos.[100]

[100] O, dicho de otra manera, en historia político-intelectual generalmente es más productivo en términos heurísticos mirar desde los agentes «aguas arriba», fijándonos en la selección que

En realidad, las *influencias* —entendidas como causas intelectuales que mueven a los actores y producen efectos prácticos a distancia (¡nada menos que revoluciones!) por el mero hecho de haber leído ciertos libros— carecen de capacidad explicativa. Explicar los actos de colectivos más o menos amplios en base a sus lecturas de un puñado de obras y de autores no deja de ser una petición de principio que choca con el sentido común. Lo significativo es más bien que las personas involucradas en la acción, y especialmente sus líderes, acudieran en momentos acuciantes a este o aquel libro para buscar lo que necesitaban y subvenir a sus necesidades de legitimación o de movilización en determinadas circunstancias. Desde esta perspectiva, la iniciativa la tienen los actores/receptores/adaptadores de ciertos textos del pasado que son apropiados por dichos agentes, y no tanto los lejanos autores de tales textos.

* * *

Una vez clarificado este punto desde una mirada básicamente sincrónica, conviene ahora examinar la cuestión en su faceta diacrónica, es decir, desde el punto de vista de la tradición como proceso que se despliega en el tiempo.

Como ha podido verse, lo que nos ha interesado en este capítulo, sobre todo en su segunda parte, no ha sido en absoluto reconstruir una cadena de interpretaciones, que conduciría linealmente desde la Antigüedad —o, digamos, desde finales de la Edad Media— hasta la era de las revoluciones. Por el contrario, si pretendiéramos escribir una historia detallada de la recepción de los pasajes «antimonárquicos» del Deuteronomio o del libro primero de Samuel nos encontraríamos más bien ante una serie discontinua, intermitente y ramificada de reinterpretaciones muy diferentes, cada una de las cuales habría de ser entendida principalmente a la luz de las particulares circunstancias y contextos político-intelectuales de cada agente, lugar y

estos hacen de sus supuestos inspiradores o antepasados intelectuales (es decir en sus *tradiciones electivas*), en lugar de hacerlo «aguas abajo», a partir de los llamados autores clásicos (Suárez, Mariana, Locke, Montesquieu, Rousseau...), buscando en este caso la posteridad de dichos autores en los actos o textos que sus «sucesores» habrían acometido inspirándose en ellos. Como se ve, algunos de los presupuestos de la aproximación que preconizamos concuerdan con la teoría de la recepción de los textos literarios, que inspira la *Reception History*, próxima a su vez a la llamada *Wirkungsgeschichte* o «Historia de los efectos» que, no por casualidad, en una de sus ramas más importantes se preocupa por el estudio de las lecturas sucesivas de las Sagradas Escrituras. Creo no obstante que es perfectamente posible combinar las aportaciones de la *Rezeptionsgeschichte* con las de la llamada «nueva» historia del pensamiento político angloamericana, al estilo de Q. Skinner y J. G. A. Pocock (véase, al respecto, Martyn P. Thompson, «Reception Theory and the Interpretation of Historical Meaning», en *History and Theory,* vol. 32, núm. 3 (1993), pp. 248-272). (Sobre esta cuestión véase el capítulo II, pp. 60-69). Sobre la voluntad de apropiación creativa de los textos en otras lenguas por parte de la mayoría de los traductores, intelectuales y políticos latinoamericanos, véase Georges L. Bastin, Álvaro Echeverri y Ángela Campo, «La traducción en América Latina: propia y *apropiada*», en *Estudios. Revista de investigaciones literarias y culturales,* núm. 24 (2004), pp. 69-94.

momento. Sin descartar por completo ciertos encadenamientos entre textos que retoman determinados problemas y parecen a veces dialogar entre sí a lo largo del tiempo, la historia de ideas ha exagerado enormemente este tipo de continuidades. La manera típica de proceder del historiador de las ideas ante estos problemas ha consistido frecuentemente en iluminar una larga serie temporal de apropiaciones e interpretaciones conflictivas de ciertos textos bajo la luz uniforme de una única conceptualidad —una «cuestión perenne», una tradición, incluso un «lenguaje»— que, proyectada sobre el conjunto de esas interpretaciones, tiende a aplanar la riqueza de esos debates, privándoles en gran medida de su historicidad. Pero, como vimos en el capítulo IV, pp. 144-146 (nota 106), es muy posible que los elementos más alejados de una supuesta tradición no tengan apenas nada en común, aparte del *topos* que les sirve de pretexto y del hilo temporal que los enlaza.

Sería absurdo esperar, en este sentido, que la exaltación de la república de los hebreos o la crítica del reinado de Saúl sirviera a los mismos propósitos en la obra de un conciliarista protegido por Juan II de Castilla como Madrigal, a mediados del siglo XV, que en los escritos de un crítico velado de la incipiente monarquía imperial carolina, como Alonso de Castrillo, poco menos de cien años después. Las razones y circunstancias del Tostado, Castrillo o Márquez en la Castilla de los siglos XV, XVI y XVII para esgrimir aquellos pasajes obviamente fueron muy distintas entre sí. Y todas ellas se diferencian todavía más de las de Roscio, Martínez Marina o Irisarri (en un momento en que, por lo demás, había ya aflorado una fuerte oposición conceptual entre monarquía y república, ausente en la literatura de la modernidad temprana), quienes a su vez no usan estos textos de la misma manera. Tampoco los móviles y objetivos de Sidney y de Paine, en la Inglaterra de mediados del XVII y en la Norteamérica de finales del XVIII, respectivamente, son estrictamente equiparables.

Por otra parte, aunque parece razonable pensar que en un medio católico, multiétnico y con altos niveles de analfabetismo las oportunidades de acceder directamente a ciertos pasajes del Antiguo Testamento eran menores que en un contexto protestante y con una población más homogénea y alfabetizada como lo era por entonces la de los colonos norteamericanos, lo menos relevante para nuestro análisis es determinar si tales motivos culturales fueron indirectamente «importados» en el mundo hispano a través de ciertos sermones o panfletos angloamericanos o si, por el contrario, sus autores los tomaron directamente de fuentes domésticas y círculos culturales más próximos. Hay razones para sospechar que, al menos en algunos casos, los publicistas hispanoamericanos —varios de ellos clérigos— que utilizaron *pro domo sua* comentarios al pasaje del libro primero de Samuel sobre la instauración de la monarquía en Israel bebieron también en fuentes hispanas, si bien por razones tácticas prefirieron ocultarlo.[101] A la hora de argumentar en

[101] Sabemos, por ejemplo, que Juan Germán Roscio utiliza a fondo el argumento de la prefe-

favor del republicanismo y de la independencia en los medios revolucionarios de la América hispana de comienzos del ochocientos, seguramente resultaba mucho más aceptable mencionar nombres como Jonathan Mayhew o Thomas Paine que buscar el respaldo de remotos tratadistas castellanos como Ginés de Sepúlveda, Vázquez de Menchaca, Mariana, o incluso de contemporáneos como Martínez Marina.[102]

La opción por la historia tradicional de las ideas se asienta además en una confianza poco justificada en la larga persistencia temporal de los esquemas mentales que estructuran nuestra comprensión de las cosas. Ahora bien, está lejos de ser evidente que esa sucesión de presentes desvanecidos a que llamamos «el pasado» resulte tan transparente y de una pieza como suele suponerse. Por el contrario, los marcos de inteligibilidad varían con el paso del tiempo y, por tanto, «el pasado» no habría de entenderse como una entidad indivisa, homogénea e inmediatamente accesible, una especie de «presente prolongado hacia atrás». Por el contrario, si pensamos en términos de discontinuidad —discontinuidad de significados y de contextos— y en la semántica de los tiempos históricos, salta a la vista que hay muchos pasados, tantos como presentes y futuros, y que ciertos cambios paradigmáticos pueden suponer un completo reajuste en la percepción del orden civil, político y social (presente y pasado, y también en las expectativas de futuro). Una nueva constelación de conceptos como la que se impuso en el mundo hispánico a partir de 1808, aunque esté construida con materiales del viejo universo conceptual, entraña cambios tan sustanciales que podemos hablar de un «umbral cognitivo», más allá del cual, si retrocedemos en el tiempo, la inexistencia de determinados instrumentos intelectuales hacía imposible que cier-

rencia divina por las repúblicas también para justificar la independencia. Así lo hace ya años antes de la publicación de *El Triunfo de la libertad* (1817) en su escrito *El Patriotismo de Nirgua y abuso de los Reyes* (Caracas, 1811), datado en el «Palacio Federal de Venezuela, a 18 de septiembre de 1811», donde una cita crucial, de la que no menciona la fuente, procede en realidad de una obra del vallisoletano Fernando Vázquez Menchaca del siglo XVI. Se trata del siguiente fragmento: «Una vez que los conquistados adquieren suficientes fuerzas o coyunturas con que recuperar la carta de sus derechos usurpados, ellos pueden y deben restituirse a su primitivo estado de independencia y libertad. «*Nihil tam naturale est, quam unum quodque dissolvi, eo modo, quo colligatum*». Roscio traduce esta cita latina en una nota al pie: «Nada es más natural que disolverse las cosas del mismo modo que se formaron» (*Pensamiento Político de la Emancipación Venezolana*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1988. Los textos de Juan Germán Roscio reproducidos en dicha obra provienen de sus *Obras*, editadas en 3 vols. por la Secretaría General de la Décima Conferencia Interamericana, Caracas, 1953, compiladas y anotadas por Pedro Grases, con prólogo de Augusto Mijares). Esta misma cita de Vázquez de Menchaca aparece poco después en una obra de Martínez Marina.

[102] Con todo, como ha mostrado Noemí Goldman, también en el terreno de las traducciones, el filtro de la recepción es muy importante. Obsérvese que la lectura de la obra de Paine en algunos lugares de Sudamérica es opuesta a la de García de Sena: Noemí Goldman, «Lecturas de *La Independencia de la Costa Firme* en el Río de la Plata», en Gerardo Caetano y Ana Ribeiro, dirs., *Las instrucciones del año XIII-200 años después*, Montevideo, Planeta, 2013, pp. 265-277.

tos asuntos fueran siquiera pensables. El resultado es que para los hombres de cierta generación había muchas cosas indecibles e impensables, que para los de la generación siguiente resultarían perfectamente factibles y razonables.

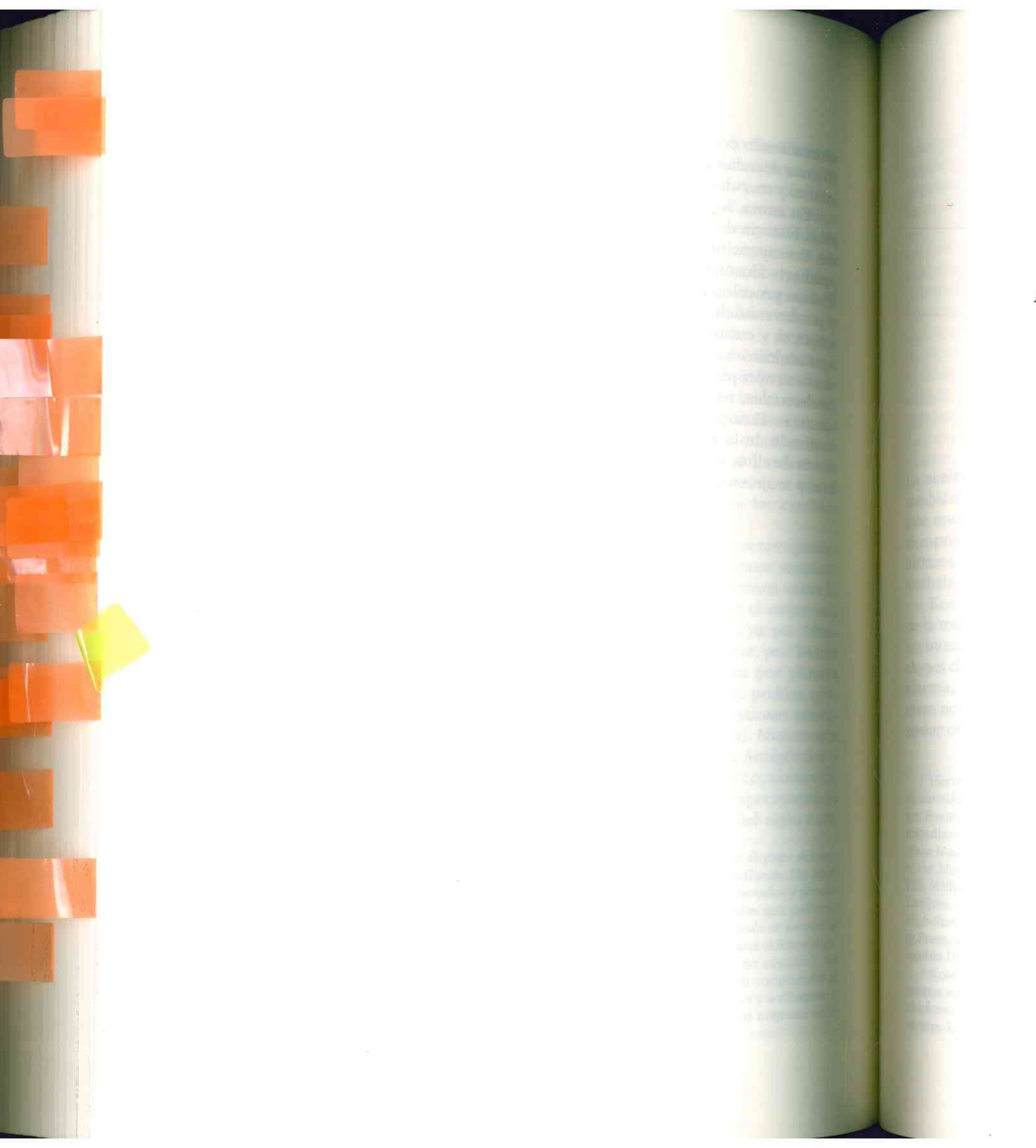
Creemos, en definitiva, que entender *el pasado* como un transcurso temporal variable, complejo y discontinuo, formado por varias temporalidades encabalgadas, así como por periodos de diversa duración, separados por cambios de paradigmas, rupturas epistemológicas o umbrales conceptuales, es más apropiado que verlo como un único lapso de tiempo sin costuras.[103] Y por consiguiente para el profesional de la historia es preferible encarar la historia intelectual como una sucesión compleja de transiciones y de rupturas —solapadas e internamente estratificadas— que como una simple serie de pensadores, grandes obras o ideas encadenadas, que van influyendo linealmente unos sobre otros. Si bien es cierto que las revoluciones conceptuales tienen un límite —al fin y al cabo operan sobre esa tradición esencial que es el lenguaje—, e incluso las más rotundas innovaciones emanan de la vieja conceptualidad, conviene tener presente que, cuando se produce un cambio de paradigma, también los viejos elementos que permanecen se ven afectados por el reajuste general de la red de conceptos y por los cambios semánticos y de jerarquía entre ellos.

Y, en esos complejos procesos de sucesivas apropiaciones y reapropiaciones del pasado por los agentes históricos al hilo de las mutaciones semánticas e institucionales, es notoria la prioridad de los acontecimientos sobre la teoría. La urgencia de los desafíos prácticos es frecuentemente el mejor acicate para la imaginación política. Muchas páginas escritas no ya por Montesquieu, Rousseau, Vattel o Raynal, por Locke, Jefferson o Paine, por Tomás de Aquino, Saavedra Fajardo, Mariana o Suárez, sino también por plumas aparentemente más remotas, de los autores latinos a la Biblia, podían aplicarse sin forzar demasiado las cosas a las circunstancias angustiosas provocadas por aquella triple crisis, dinástica, bélica y constitucional. Numerosos pasajes extraídos de diversas obras de los siglos XVI y XVII, de la Antigüedad o de la Edad Media, parecían escritos *ad hoc* para la dramática coyuntura de 1808. Así, la vieja «república de los hebreos» parece haber experimentado una sorprendente resurgencia en el Atlántico norte a finales del siglo XVIII,

[103] La visión del pasado como un ámbito temporal y vital sustancialmente *distinto* del presente no tiene más de tres siglos (Lowenthal, *El pasado es un país extraño*; Schiffman, *The Birth of the Past*). La conciencia incipiente de la heterogeneidad irremediable de los pasados y presentes estimuló en los historiadores el deseo de salvar esa distancia y tender puentes que pudieran ser transitados tanto en una como en otra dirección. En su *Discurso sobre el modo de escribir la historia de España* (1787), Juan Pablo Forner considera que la historia tiene una doble obligación: representar fielmente a los agentes del pasado («a los hombres que ya no existen»), sin fantasías ni anacronismos, pero, al mismo tiempo, buscar en ella utilidad para comprender el presente; en caso de no hacerlo así, el historiador «agraviará igualmente a vivos y a difuntos; a éstos, por no expresarlos como fueron, a aquéllos porque verán adulterados los orígenes de lo que son».

coincidiendo poco más o menos con el tan celebrado *Machiavellian moment*. Y unas décadas después, observamos un fenómeno similar en el Atlántico central y meridional durante la crisis del mundo hispano.

En suma, lo que sugiero es una aproximación más sofisticada, distinta de la historia de ideas, al estudio de las producciones intelectuales del pasado. Una aproximación que, lejos de conformarse con buscar en abstracto el «pedigrí» filosófico-político de las ideas desencarnadas, remontándose a una dudosa genealogía, se pregunte más bien por los cambios en los significados y por las modalidades de recepción de los textos en contextos políticos, lingüísticos y culturales dados. Un enfoque diferente de los modos en que los agentes históricos —sobre todo en situaciones revolucionarias o de gran fluidez— se apropian de las fuentes, reformulan a su conveniencia los recursos intelectuales, recrean sus genealogías y construyen sus propias tradiciones electivas. Esta perspectiva, a mi juicio, permite un conocimiento más rico y matizado de la historicidad de los conceptos, imaginarios y discursos, y, a través de ellos, un acercamiento históricamente más comprensivo a los hombres y mujeres que los vivieron, recibieron y transformaron.



Nuevo tiempo / Tiempo nuevo

XI. LA EXPERIENCIA DE LA ACELERACIÓN

La civilización adelanta en progresión geométrica.
CELESTINO GALLI, 1838

... lo que ha sucedido en mucho tiempo con los años, sucede en pocos días con las revoluciones, que son la condensación de los tiempos.
JUAN DONOSO CORTÉS, 1845

EL TIEMPO TRASTORNADO

La aceleración temporal es un rasgo distintivo de los tiempos modernos y también una de sus facetas más perturbadoras. No nos sorprende que fuera este uno de los temas favoritos de Reinhart Koselleck, hacia el cual mostró siempre un interés muy especial. Se trata además de una cuestión que en los últimos tiempos ha cobrado enorme actualidad y ha sido objeto de diversos análisis y ensayos muy sugerentes desde distintos ángulos.[1]

Koselleck supo ver que la aceleración temporal, ese atributo fundamental de la modernidad, empezó a ser advertida por primera vez como un fenómeno inusitado e inquietante por la generación de quienes vivieron las revoluciones de las primeras décadas del siglo XIX. Ya fuese recibida con curiosidad, alarma, expectación, ilusión o angustia (o con alguna combinación de estas u otras actitudes), lo cierto es que, la vivencia de la aceleración fue el «denominador común de todas las experiencias de [aquella] generación».[2]

[1] Hartmut Rosa, *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*, Buenos Aires, Katz, 2016. Olivier Remaud, «Accelerating Change and Trigger Events», en Tamm, ed., *Afterlife of Events*, pp. 62-78. Sobre el malestar causado por la extraordinaria aceleración del mundo moderno y las amenazas que ello supone a la continuidad véase Marquard, *Filosofía de la compensación*, pp. 71-74, 122. Thomas Hylland Eriksen, *Tyranny of the Moment: Fast and Slow Time in the Information Age*, Londres, Pluto, 2001, pp. 29, 124 y 135. William E. Scheuerman, *Liberal Democracy and the Social Acceleration of Time*, Baltimore/Londres, The Johns Hopkins University, 2004. Hartmut Rosa y William E. Scheuerman, eds., *High-Speed Society. Social Acceleration, Power, and Modernity*, Filadelfia, Pennsylvania University Press, 2009. Hartmut Rosa, *Social Acceleration. A New Theory of Modernity*, Nueva York, Columbia University Press, 2013.

[2] Koselleck, «La Restauración y los acontecimientos subsiguientes (1815-1830)», p. 290. Del mismo autor, «Zeitverkürzung und Beschleunigung. Eine Studie zur Säkularisation», en *Zeitschichten*, pp. 177-202; versión española de Faustino Oncina: «Acortamiento del tiempo y aceleración. Un estudio sobre la secularización», en *Aceleración, prognosis y secularización*, pp. 37-

Esta afirmación no solo se aplica a los europeos, sino también a los americanos (incluyendo naturalmente a los iberoamericanos). Koselleck, sin embargo, apenas se ocupó de los mundos ibéricos, que solo ocasionalmente son mencionados en sus trabajos. Mi objetivo en este capítulo es dar cuenta de algunas de las reacciones de las élites hispanas de aquellas décadas decisivas ante los extraordinarios acontecimientos que les había tocado vivir. Sin perder de vista el más amplio contexto euroamericano, mostraré sus esfuerzos por comprender un tiempo trastornado que parecía haber entrado en una época de insólita aceleración. Un nuevo escenario que fue recibido unas veces con esperanza y otras con preocupación, incluso con pánico; casi nunca con indiferencia.

En consecuencia, lo que aquí nos interesará no será tanto analizar la aceleración como fenómeno social observable mediante una serie de datos e índices (algunos de ellos cuantificables), cuanto explorar las actitudes, opiniones y sentimientos que dicho fenómeno suscitó en quienes asistieron en aquellos años a la evidencia de que el mundo que les rodeaba había entrado en estado de efervescencia y el tiempo parecía estar fuera de quicio. Lo que nos importa, en suma, es la percepción de la aceleración por parte de los actores, y sus reacciones ante ella.

La aceleración temporal aparecerá pues en estas páginas alguna vez como una peculiar *cualidad* del tiempo nuevo (*Neue Zeit*) de la modernidad (*Neuzeit*), pero, sobre todo, como una *experiencia* personal y social que merece la pena sondear a través de las fuentes adecuadas para ello (y la documentación no escasea, pues preguntarse sobre los caracteres de su propio tiempo, auscultar la época en que vivían, y especular sobre ello, será un gesto típicamente moderno reiterado por numerosos actores y autores). Además, puesto que no hay experiencia sin conceptos, ni conceptos sin experiencia, veremos que la vivencia de la aceleración vino acompañada en muchos casos de denodados esfuerzos intelectuales y emocionales para darle sentido, para buscar por una u otra vía el *significado* oculto de aquellos procesos.

Que el mundo estaba cambiando muy deprisa es algo que sabemos bien y que atestiguan hasta la saciedad todas las fuentes de la época. Las situaciones políticas podían llegar a ser tan fluidas que, como escribió Chateaubriand en 1826, él se sentía como si escribiera sobre la cubierta de un navío a merced de la tempestad y «a menudo me veía obligado a borrar por la noche el cuadro que había esbozado durante el día: los acontecimientos corrían más rápidos que mi pluma».[3] Dos periodistas madrileños bien conocidos, Mesonero y Larra, confiesan paladinamente su dificultad para captar con sus plumas los perfiles de una sociedad en rápida transformación como la española de mediados de la década de 1830, tan difícil de pintar como «un ave que vuela, un niño que crece, una rueda que gira»; una España en transición frente a la cual la tarea del escritor costumbrista sólo podía compararse a la del «cazador que ha de tirar al vuelo».[4] Los acontecimientos, insiste Larra, se suceden con tal precipitación que modifican de continuo las opiniones y no les dan tiempo a desarrollarse.[5] Entre tanto, el conservador colombiano José Eusebio Caro dedica un ensayo sorprendente a analizar lo que llama *mecánica social*, caracterizada por un dinamismo incesante y febril.[6] Y el poeta cubano-mexicano José María Heredia contrapone la naturaleza y la historia para cantar al «tiempo veloz» que en su carrera precipitada arrebata «años y siglos» y borra la memoria de reyes y ciudades que se creyeron eternas; el «torbellino revolucionario», añade en 1832, cuando apenas cuenta treinta años, «me ha hecho recorrer en poco tiempo una vasta carrera, y con más o menos fortuna he sido abogado, soldado, viajero, profesor de lenguas, periodista, crítico literario, magistrado, historiador y poeta».[7]

La fugacidad del mundo moderno, sostiene a principios de la década de los cuarenta Francisco Martínez de la Rosa, está afectando incluso a los géneros literarios. Así, el periodismo está desplazando a la epopeya y podría hacer que llegue a desaparecer el género épico: hoy, asegura, «no es posible detenerse por mucho tiempo delante de un hecho, por grande que sea; la atención se distrae con otros que pasan rápidamente a nuestra vista, como en una linterna mágica».[8]

Algunos autores relacionan este mundo de movilidad frenética con la democracia. Incluso antes de que lo haga Tocqueville, afirma Lamennais que en la sociedad democrática «todo está en movimiento incesante, todo cambia con aterradora rapidez al albur de las pasiones y de las opiniones. No

71, y «Gibt es eine Beschleunigung der Geschichte? Zeitverkürzung und Beschleunigung», en *Zeitschichten*, pp. 150-177 (versión española: «¿Existe una aceleración de la historia?», en Josetxo Beriain y Maya Aguiluz, eds., *Las contradicciones culturales de la modernidad*, Barcelona, Anthropos, 2007, pp. 319-345). Véase también Alexandre Escudier, «Le sentiment d'accélération de l'histoire moderne: éléments pour une histoire», *Esprit*, núm. 6 (2008), pp. 165-191.

[3] Prefacio de 1826 al *Essai historique, politique et moral sur les révolutions anciennes et modernes, considérées dans leurs rapports avec la révolution françoise* [1797], en François-René de Chateaubriand, *Oeuvres Complètes*, París, Garnier, 1861, p. 249. Wilma Peres Costa, «Entre tempos e mundos: Chateaubriand e la outra América», *Almanack Braziliense*, núm. 11, São Paulo, (2010), pp. 5-25.

[4] Mariano José de Larra, *Fígaro*, «Panorama matritense» (1836). Ramón de Mesonero Romanos, *Escenas matritenses* (1837).

[5] Mariano José de Larra, «Cuatro palabras del traductor», prólogo al libro de Félicité de Lamennais, *El dogma de los hombres libres. Palabras de un creyente*, Madrid, Imprenta de Don José María Repullés, 1836, p. v.

[6] José Eusebio Caro, *Mecánica social o teoría del movimiento humano, considerado en su naturaleza, en sus efectos y en sus causas* (1836), Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 2002.

[7] Domínguez Michael, *La innovación retrógrada. Literatura mexicana, 1805-1863*, pp. 302 y 362.

[8] Discurso pronunciado por don Francisco Martínez de la Rosa sobre la cuestión: «¿Cuál es la influencia del espíritu del siglo actual sobre la literatura?», *Revista de Madrid*, tomo III, 1842, pp. 145-158, p. 154.

hay nada estable en los principios, en las instituciones, ni en las leyes».[9] Enseguida comprobaremos que esta inestabilidad crónica preocupó también sobremanera a las élites hispanas.

Veremos que la nueva concepción del tiempo propiciada por la revolución tuvo su correlato semántico en la dislocación de los marcos de inteligibilidad social y en la temporalización interna de los conceptos. Ambos procesos constituyeron dos de las más destacadas manifestaciones de la profunda politización del tiempo y de la temporalización de la política que caracterizan al mundo moderno (y en este caso cuando hablamos de *temporalización* eso incluye también el matiz de su «mundanización», es decir, de la progresiva distinción entre la esfera política y la religiosa). Al fin y al cabo, la celeridad de los tiempos fue hasta cierto punto el resultado de la acción política premeditada de las élites y líderes revolucionarios, acción de la que formaron parte destacada ciertos discursos o, más técnicamente si se quiere, ciertos «actos de habla» insertos en determinados «juegos de lenguaje» característicos de aquel periodo de transición.

* * *

En plena Restauración, algunos liberales españoles, escribiendo con frecuencia desde el exilio, se declaran impresionados por lo que ellos interpretan como la marcha admirable de la historia, que ha apretado el paso hacia la libertad. Aunque es probable que este entusiasmo sea un tanto impostado, tal vez para compensar los reveses de una fortuna que en aquel momento les es adversa, diversos intelectuales y políticos se muestran extasiados ante los magníficos avances del espíritu del siglo.

Desde su exilio londinense, Álvaro Flórez Estrada le dirige a Fernando VII una carta en la que pronostica que la «opinión pública» no tardará en abrirse camino, en España y en todas partes con la fuerza incoercible de un torrente arrollador, rompiendo a su paso todas las cadenas que traten de detenerla: «Si la opinión no ha triunfado», concluye sin asomo de duda, «triunfará».[10] La fuerza de la opinión pública —o del espíritu del siglo—, sostiene Estrada, habrá de prevalecer muy pronto contra las monarquías absolutas y contra todo tipo de instituciones retardatarias. El mismo año, el diplomático español Santiago Jonama escribía desde Ámsterdam unas *Lettres à M. de Pradt*, en respuesta al libro que acababa de publicar el antiguo obispo de Malinas pocos meses antes titulado *Des Colonies et de la révolution actuelle de l'Amérique* (1817). En una de estas cartas, Jonama hace un repaso sucinto a los «grandes acontecimientos» sucedidos en el mundo desde el siglo XVI, para concluir que tales eventos, y muy especialmente los «progresos de las luces» propiciados por el descubrimiento del Nuevo Mundo se suceden «con una rapidez que siempre va en aumento».[11] Cabía por tanto una lectura estrictamente política de los rápidos avances de las ideas liberales, y otra histórico-filosófica, de más largo aliento, que arrojaba su mirada sobre los tres últimos siglos para concluir que la aceleración era un rasgo duradero de la civilización europea cuyos orígenes era posible rastrear en los comienzos de la aventura americana. Mientras la lectura política concentraba su atención en los últimos años y miraba esencialmente hacia el futuro, las visiones de corte historiográfico, como la de Jonama, aunque en modo alguno ajenas a la política, echaban la vista atrás con una voluntad más abarcadora y explicativa.

A medio camino entre ambas lecturas, el poeta Pérez del Camino, al calor de las noticias alentadoras que llegan a Burdeos desde allende los Pirineos en la primavera de 1820 (el exitoso pronunciamiento de Riego y el consiguiente restablecimiento de la Constitución de 1812), canta con acentos épicos «la grandeza de este periodo memorable» y el avance imparable de la opinión liberal, que para el escritor español constituía el verdadero motor de los extraordinarios hechos acaecidos en Occidente desde hacía siglos, pero especialmente en aquellas últimas décadas, en que se había visto «la civilización marchando a pasos de gigante». «En seis lustros», exclamaba, «hemos vivido veinte edades».[12]

Fuera del ámbito hispano, John Adams había escrito en 1815 que «los últimos veinticinco años del siglo pasado y los primeros quince del actual podrían ser llamados la era de las revoluciones y constituciones». Dicha era, sin embargo, distaba mucho de haberse cerrado, como parecía creer el expresidente norteamericano. En el mundo ibérico, de hecho, iba a prolongarse todavía bastantes años. En 1829, el historiador alemán B. G. Niebuhr, desde una visión eurocéntrica escasamente sensible a los mundos americanos, proponía bautizar la historia de las últimas cuatro décadas con el nombre de «época de la revolución».[13]

[9] Félicité Robert de Lamennais, *Œuvres*, vol. II, Bruselas, Demengeot et Goodman, 1830, p. 13. El texto de Lamennais es de 1825.

[10] La carta está fechada en Londres el 8 de octubre de 1818 y acompañaba a su *Representación en defensa de las Cortes*, que circulaba ya profusamente desde 1814. La primera versión vio la luz en Londres, en los núms. 1 y 2 de *El Español Constitucional* (septiembre y octubre de 1818, t. I, pp. 26-51, 65-91 y 485-488). Fernández Sebastián, «El imperio de la opinión pública según Flórez Estrada».

[11] Jonama, *Cartas al Abate de Pradt por un indígena de la América del Sur* [1818], carta IV, p. 34.

[12] Manuel Norberto Pérez de Camino, *La Opinión*, Burdeos, Imprenta de Lawalle joven y sobrino, 1820, pp. 7 y 8.

[13] Howe, *Language and Political Meaning in Revolutionary America*, p. 53. Koselleck, *historia/Historia*, p. 58. Véase también Armitage y Subrahmanyam, eds., *The Age of Revolutions in Global Context, c. 1760-1840*. Véanse otras caracterizaciones y denominaciones hispanas de aquella *era de revoluciones* en Javier Fernández Sebastián y Gonzalo Capellán de Miguel, «Revolución en España. Avatares de un concepto en la "edad de las revoluciones" (1808-1898)», en Fabio Wasserman, ed., *El mundo en movimiento. El concepto de revolución en Iberoamérica y el Atlántico Norte (siglos XVII-XIX)*, Buenos Aires, Editorial Miño y Dávila, 2020, pp. 131-170, pp. 131*ss*.

Seis años antes, la segunda experiencia constitucional en la Península ibérica había sido de nuevo sofocada, esta vez por medio de una aparatosa intervención militar francesa al mando del duque de Angulema. Así, en 1823 varios miles de liberales españoles se habían visto forzados a tomar de nuevo el camino del exilio. El astro de la libertad volvía a eclipsarse en Europa, y particularmente en España, bajo la férula de la Santa Alianza. No es extraño que ese mismo año, el guayaquileño Vicente Rocafuerte, quien tras una temporada en Madrid y en La Habana había pasado a residir en los Estados Unidos, afirmara en sus escritos taxativamente que la tierra de promisión del «verdadero liberalismo» habría de ser en adelante el continente americano. Para este ilustrado cosmopolita, desengañado de la monarquía constitucional, recién llegado al republicanismo y ardoroso defensor de la causa de la independencia de la América española,[14] el Nuevo Mundo no solo reunía todos los requisitos —situación geográfica, facilidad de comunicaciones, variedad de producciones, etc.— para el arraigo «de un gobierno tan nuevo como admirable», sino que «los fastos de la historia [no presentan] ningún Pueblo que en tan corto tiempo haya extendido tanto el horizonte de su doctrina liberal y felicidad como el Pueblo Americano».[15] Nótese que el motivo principal de su entusiasmo por el modelo estadounidense no es otro que la velocidad prodigiosa con la que los angloamericanos han logrado asegurar su libertad y su prosperidad. Rocafuerte confía en que, si los hispanoamericanos emulan a sus vecinos del norte y adoptan el «sistema colombiano», es decir, la república, el continente en su conjunto estará en condiciones de superar a los europeos.

Entre tanto, el publicista español Juan de Olavarría, que conspiraba desde el exilio contra el gobierno absoluto fernandista, le envía al rey una carta reservada en la que intenta convencerle de la necesidad inaplazable de emprender algunas reformas desde el poder. Olavarría le dice en esa misiva que, desde el año del nacimiento del monarca (1784) hasta el momento en el que escribe, el mundo ha conocido una portentosa transformación. En esas cuatro décadas el número de gobiernos representativos y de repúblicas se ha multiplicado enormemente: mientras que «la libertad solamente gobernaba [en 1784] un pequeño recinto de la tierra», «en 1826 las instituciones liberales rigen las tres cuartas del mundo y más de la mitad de su población».[16]

Dejando a un lado lo mucho que de hiperbólico hay en esta descripción,

Recordemos que Donoso Cortés, en 1829, había ya aplicado la frase «siglo de las revoluciones» al setecientos (*vide supra* cap. VIII, n. 91).

[14] Jaime E. Rodríguez O., *Monarquía, constitución, independencia y república: La transición de Vicente Rocafuerte del antiguo al nuevo régimen*, Ciudad de México, Instituto Mora-El Colegio de Michoacán, 2008, pp. 51*ss*.

[15] Rocafuerte, *El sistema colombiano, popular, electivo y representativo*, pp. 27-28. Del mismo autor, *Lecciones para las Escuelas de Primeras Letras*, p. iv.

[16] Olavarría, «*Reflexiones a las Cortes*» *y otros escritos políticos*, pp. 103 y 316.

lo que nos importa es destacar la fuerza de este discurso y de los argumentos subyacentes. Sin duda, la retórica de Olavarría apuntaba a un objetivo muy concreto: persuadir a Fernando VII —incluso mediante veladas amenazas— de la conveniencia de allanarse al «espíritu del siglo» y restablecer en España un régimen constitucional acorde con ese movimiento imparable de las ideas, de las prácticas políticas y de las instituciones al que su corresponsal se refería a veces globalmente con la expresión «el liberalismo universal» (un régimen comparable al que había conocido España en dos ocasiones en los años inmediatamente anteriores, y que Fernando VII había abortado por dos veces, primero en 1814 y luego en 1823). Y para ello seguramente suponía que lo mejor era enfatizar que, como no se cansa de repetir en su memoria, «el mundo marcha a la libertad» con paso decidido, saltando por encima de todos los obstáculos. Un tipo de discurso tendente a la historización del liberalismo que, lejos de ser un caso aislado, proliferó extraordinariamente en el mundo hispano, sobre todo entre la segunda década y el ecuador del ochocientos.[17]

Los pasajes citados de Flórez Estrada, Jonama, Pérez del Camino, Rocafuerte y Olavarría son solo algunos testimonios elocuentes de los sentimientos de una generación de liberales que asistían año tras año —a veces, casi día a día— a una sucesión de acontecimientos políticos a cual más asombroso y desconcertante. Desde que, en el último cuarto del siglo XVIII, primero la revolución norteamericana y luego la francesa abrieron un ciclo de grandes perturbaciones políticas y sociales, el mundo atlántico había entrado en un estado de agitación febril para el que todavía a mediados de la década de los veinte no parecía vislumbrarse un punto final. Y, para decirlo con palabras del historiador Claude Morange, fueron muchos los contemporáneos que compartieron «ese sentimiento de estar viviendo una época de cambios excepcionalmente rápidos y profundos, tanto en lo cultural como en lo político». Una época de excepcional dinamismo, de guerras y revoluciones, cuyo punto de partida los autores de aquel tiempo solían situar vagamente en las décadas de los setenta y ochenta del siglo XVIII cuando se referían en general al amplio horizonte euroamericano, pero que fijaban de manera más precisa en los años 1789 y 1808, respectivamente, cuando se circunscribían, más en particular, al continente europeo o al mundo hispánico. Una época, en fin, cuyo rasgo más evidente era «la conciencia que tienen los actores, y que todas las fuentes reflejan, de abordar una nueva era, de estar fundando un hombre nuevo, una nueva sociedad y una nueva política».[18]

[17] Javier Fernández Sebastián, «*Liberales y liberalismo* en España, 1810-1850. La forja de un concepto y la creación de una identidad política», *Revista de Estudios Políticos*, núm. 134 (2006), pp. 125-176; aquí, pp. 162-163.

[18] Guerra, *Modernidad e independencias*, p. 13.

CRISIS DEL LENGUAJE, CRISIS DEL TIEMPO

El sentimiento de estar viviendo una época de cambio acelerado sería inseparable de la impresión no menos aguda, que refieren no pocos contemporáneos, de estar asistiendo a un momento de drástica transformación y transvaloración de las más importantes nociones que estructuraban su mundo político y social (véase al respecto el capítulo VIII, pp. 262-268).

De repente, algunas palabras cruciales se volvieron objeto de disputa: su valor y su significado eran una y otra vez contestados y puestos en tela de juicio. Podríamos decir que en este caso la crisis del tiempo y la crisis del lenguaje irrumpieron juntas en el escenario social. *Crisis del tiempo*: sensación generalizada de que el ritmo de los sucesos se ha acelerado notablemente y el nuevo porvenir abierto hacia el que todos se vuelven expectantes se ha tornado particularmente opaco, imprevisible e incierto.[19] *Crisis del lenguaje*, reflejada en la queja de muchos contemporáneos de que, puesto que los significados se han vuelto volátiles y discutibles, las palabras que todos comparten ya no son capaces de asegurar un adecuado entendimiento entre los hablantes. En particular, algo grave e insólito parecía estar ocurriendo en aquel sector del vocabulario que servía para manejar los asuntos sociales y políticos.[20]

Si bien tales procesos provocaron la euforia entre aquellos grupos de revolucionarios que se sentían capaces de moldear a su gusto los esquemas de comprensión del mundo y la política futura, la alarmante irrupción de la contingencia en esos dos recursos esenciales de la política que son el tiempo y el lenguaje desató todo tipo de temores en un amplio sector de las élites (en especial, mas no exclusivamente, en las filas conservadoras) (sobre estos temas nos hemos extendido en los capítulos VII, VIII y IX). Jovellanos, Martínez Marina, Quintana o Blanco White, entre otros muchos, se quejan en las primeras décadas del siglo XIX de la «varia significación» y «mala inteligencia» de las palabras e incluso sostienen, como lo hace Lista, que si se lograse «fijar con claridad su significación [...] se acabarían para siempre las disputas».[21]

[19] La difusión de la ideología del progreso crea expectativas de futuro, pero también incertidumbre, ya que «el tiempo acelerado [...] acorta los espacios de experiencia [...] y pone en juego continuamente nuevas incógnitas» (Reinhart Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 36-37).

[20] Desde la última década del siglo XVIII, muchos asociarán los acontecimientos insólitos de las revoluciones con el futuro incierto y con la pérdida del significado de las palabras. Koselleck, *Futuro pasado*, p. 315.

[21] *El Censor* (Madrid), t. X, núm. 58, 8 de noviembre de 1821, p. 236. Jovellanos, *Memoria en defensa de la Junta Central*, vol. II, pp. 219 y 230. Martínez Marina, *Teoría de las Cortes* [1813], ed. de José Antonio Escudero, t. I, p. 103. «De los nombres libertad e igualdad», *Semanario Patriótico*, 25 de mayo de 1809. *El Español* (Londres, tomo 5, 1810), artículo reproducido en la *Gaceta de Buenos-Ayres*, núm. 31, 10 de enero de 1811.

En estas opiniones puede reconocerse a veces la aspiración, fantaseada por los *idéologues*, de construir una lengua científica, transparente y unívoca, a prueba de cualquier logomaquia, pero también se trasluce la creciente preocupación por la permanente inestabilidad política que ha traído la «turbación de los tiempos». En los comienzos de la década de 1840, Nicomedes-Pastor Díaz abogaba en uno de sus artículos publicados en la prensa de Madrid por la «necesidad de un principio incontrovertible de gobierno», un punto fijo capaz de poner coto al torbellino político desatado por la «soberanía de la insurrección». Según este político y escritor liberal, era preciso encontrar un cimiento firme sobre el cual edificar sólidamente las nuevas instituciones: «una verdad fundamental de legislación, a la cual no fuera posible tocar ni variar jamás, por mucho que las demás leyes [...] y los demás principios [...] hubieran de quedar sujetos a la mudanza de los tiempos [...] y a la inestabilidad de las opiniones y de los intereses de los hombres».[22]

Este tipo de requerimientos dejan traslucir la angustia de las élites conservadoras ante los efectos disruptivos que las revoluciones habían causado en el campo de la política. Enfrentados a la inestabilidad crónica y a esa transición interminable característica de la modernidad, incluso los liberales más tibios sentían la necesidad de preservar un núcleo normativo intangible al cual anclar la nave del Estado.

Pocos años antes, Donoso Cortés, a la sazón identificado con el doctrinarismo, había efectuado un penetrante análisis de las mutaciones operadas en el lenguaje «en tiempos de revueltas y discordias civiles». «El síntoma más digno de notarse en este periodo social consiste en un cambio absoluto en la significación de las palabras, en la existencia de dos diccionarios contrapuestos entre sí». Frente al «diccionario del pueblo», que trata de preservar los significados de las palabras, se alza entonces el «diccionario de los demagogos» que, invirtiendo los valores genuinos de los términos clave de la política, rebautiza por ejemplo al despotismo como «libertad», como hicieron en Francia los jacobinos.[23]

Reflexionando más adelante sobre la elasticidad del tiempo, observa este autor que en una misma unidad cronométrica a veces no sucede apenas nada de importancia, mientras que en otras ocasiones se agolpan muchos sucesos decisivos. Donoso Cortés recurre entonces a una analogía física entre el tiempo histórico y los estados de la materia, y sugiere que la revolución no es otra cosa que una manera de comprimir el tiempo. El éxito de los revolucionarios estribaría en su capacidad para forzar, gracias a un uso selectivo de la violencia, una suerte de aceleración histórica en virtud de la cual «lo que ha

[22] *El Conservador*, núm. 23, 1841 (Díaz, *Obras Políticas*, pp. 90-96). Confróntese con la cita de Lamennais reseñada en nota 9 y con la carta de Bolívar citada en el capítulo VIII, nota 181.

[23] «Semejanza de voces; confusión de ideas», *El Porvenir*, Madrid, 30 de junio de 1837.

sucedido en mucho tiempo con los años, sucede en pocos días con las revoluciones, que son la condensación de los tiempos».[24]

Si ponemos en relación ambas tesis, observamos que, para Donoso, la crisis del lenguaje y la crisis del tiempo van de la mano; dicho de otra manera, los revolucionarios transgreden las reglas corrientes de la semántica provocando «un cambio absoluto» en los significados; cambio que, a su vez, fuerza el ritmo de las transformaciones sociales, políticas y legislativas. Guerra de palabras y presión voluntarista para acelerar los acontecimientos históricos serían así dos fenómenos aparentemente independientes que sin embargo están secretamente conectados y se refuerzan mutuamente.

Los cambios en la estructura del tiempo y la innovación conceptual pueden ser vistos como dos facetas indisociables de la revolución, y como síntomas de la intensificación de las experiencias que caracteriza al mundo moderno. Pero, desde otro punto de vista, conviene insistir en la dimensión constructiva, productiva, del lenguaje político. Precisamente porque los conceptos no son simplemente índices que reflejan los cambios políticos y sociales, sino también factores fundamentales en la construcción y transformación de la realidad social, el uso del lenguaje por los actores, sobre todo por las minorías revolucionarias más activas, revela con frecuencia esa dimensión redefinidora y proyectiva. La voluntad de redescripción y reevaluación es patente no solo en el plano léxico; también lo es en el uso sistemático de ciertas formas gramaticales y figuras retóricas cargadas de fuerza ilocutiva, como por ejemplo en el predominio del futuro como tiempo verbal en muchos de los manifiestos y proclamas de esas primeras décadas del siglo XIX. Los protagonistas de las revoluciones hispánicas eran muy conscientes de que cambiar el significado y el valor de ciertas palabras cruciales, cargándolas de grandes expectativas, era una manera extremadamente eficaz de cambiar el mundo.

Conscientes de la astucia de sus adversarios, los líderes más lúcidos de las filas conservadoras suelen salir al paso de esa dinámica transgresora. Así, días después de que Donoso Cortés pronunciara el discurso mencionado más arriba, el diputado Díaz se hace eco de las palabras de aquel en el sentido de que «los años no pasan en balde, [y que] cinco años, en los tiempos de revolución que hemos corrido, son cinco siglos de otro periodo». «En eso consiste», añade, «su violencia y su carácter [...]. Por eso la revolución, que desprecia el tiempo, y encomienda a la acción de un día la ejecución de sus obras, ha lastimado tantos intereses».[25]

La falta de acuerdo sobre los marcos interpretativos que otorgaban sentido a los sucesos llevó aparejada la inestabilidad de los significados atribuidos a las palabras, fenómeno que en el mundo hispano se había dejado sentir desde el último tercio del siglo XVIII, pero que se agudizó dramáticamente con la crisis de 1808. Como observaría sagazmente Ramón de la Sagra cuatro décadas después, «faltando un *criterio* para determinar el valor de las expresiones, [voces tales como *libertad* e *igualdad*] quedaron indeterminadas, y de consiguiente sujetas al dominio vacilante y variable de las opiniones». De la Sagra atribuía a la relegación de las creencias religiosas como base del orden social y político el origen de esa confusión generalizada. Y, aunque probablemente sobrevaloraba el alcance de la secularización, no se engañaba al sugerir que lo que llamaba *nominalismo*, entendido como «la emisión de voces sin valor determinado» es un rasgo fundamental de las sociedades modernas.[26] Con las revoluciones, en suma, Europa y América habrían entrado en una época de significados lábiles y fluctuantes.

La sistemática denuncia del «abuso de palabras» por parte de los más variados actores políticos no impidió que todos ellos recurrieran masivamente a diversas técnicas retóricas —singularmente a la redescripción evaluativa o paradiástole[27]—, provocando así una algarabía de significados y de valoraciones contradictorias que muchos equipararon con una nueva torre de Babel. La misma palabra, cargada de experiencias y, sobre todo, de expectativas distintas, podía de hecho vehicular connotaciones y sentidos muy diferentes, y galvanizar a los actores en una u otra dirección (véase capítulos VII y VIII).

Si bien es cierto que la duración aparente de los sucesos que nos afectan depende de factores psicológicos, de modo que, desde el punto de vista de las ciencias cognitivas, «la temporalidad deriva no de las propiedades objetivas de los acontecimientos y de la relación entre ellos, sino que más bien constituye una respuesta subjetiva a tales acontecimientos»,[28] es evidente que la conciencia de aceleración puede verse en este caso también como una experiencia compartida, intersubjetiva, en gran medida generacional. Es sorprendente, en este sentido, la elevada cantidad de testimonios, no solo en el ámbito hispano, sino en todo el mundo atlántico de las últimas décadas del siglo XVIII y primeras del XIX, coincidentes en afirmar que las grandes transformaciones sociales y políticas se agolpan en periodos de tiempo cada vez más cortos. La frecuencia con la que aparecen afirmaciones de esta índole, no solo en folletos y periódicos, sino incluso en la correspondencia privada, es reveladora de que se trataba de un sentimiento muy extendido.

[24] Juan Donoso Cortés, *Discurso sobre la restitución de los bienes de la Iglesia* (14 de marzo de 1845), en *OC*, vol. II, p. 109. Alberto Lista había sostenido en *El Censor* (núm. 43, 26 de mayo de 1821, VIII, p. 13) una tesis muy parecida.

[25] Díaz, *Discurso sobre la devolución de los bienes al clero*, 17 de marzo de 1845, en *Obras políticas*, pp. 336-348; las citas en pp. 340 y 342.

[26] Ramón de la Sagra, *Aforismos sociales. Introducción a la Ciencia Social*, Madrid, Imprenta del Colegio de Sordo-Mudos, 1849, pp. 17 y 29, § 73 y 133. Cursivas en el original.

[27] Quentin Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge, CUP, 1996, pp. 139-180.

[28] Vyvyan Evans, *The Structure of Time: Language, Meaning and Temporal Cognition*, Ámsterdam/Filadelfia, John Benjamins Publishing Company, 2004, p. 21.

Una insólita celeridad

A lo largo del siglo XVIII, antes de constituir propiamente una nueva experiencia del tiempo, la aceleración fue más bien un desiderátum de algunos espíritus inquietos inspirados por la filosofía del progreso. *Philosophes* y *Aufklärer* expresaron frecuentemente sus deseos y sus expectativas de que la velocidad de los avances de la humanidad pudiera incrementarse en el inmediato futuro. A los ojos de algunos hombres de letras, «la razón» había llegado al mundo demasiado tarde y avanzaba con exasperante lentitud. Voltaire clamaba con vehemencia por «recuperar el tiempo perdido», y Kant confiaba en «que los tiempos en que se producen iguales progresos sean cada vez más cortos».[29]

Mucho más contundentemente se expresarían algunos protagonistas de la Revolución francesa. Condorcet sostiene que «*un sólo instante ha puesto un siglo de distancia* entre el hombre de hoy y el de mañana», Robespierre recuerda a sus seguidores «el deber de acelerar los progresos de la razón humana»[30] y Boissy d'Anglas, dirigiéndose a la Convención en el año III para presentar el nuevo proyecto de constitución en el verano de 1795, exclamó, a manera de balance, que Francia había vivido seis siglos en seis años.[31]

El afrancesado Gómez Hermosilla, crítico severo de los jacobinos españoles, insiste en que las dos claves del jacobinismo consisten, por una parte, en su manipulación sistemática del lenguaje y, por otra «en hacer de una vez con violencia y por una facción, lo que debía ser obra del tiempo, de la persuasión y de la autoridad soberana».[32]

[29] Hans Blumenberg, *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*, Valencia, Pre-Textos, 2007, pp. 187*ss*. Immanuel Kant, *Zum ewigen Frieden* (1795); traducción de Joaquín Abellán, *La paz perpetua*, Madrid, Tecnos, 1985, p. 69.

[30] Marqués de Concordet, *Œuvres*, París, Didot, 1847, vol. 7, p. 434 (énfasis en el original). Robespierre, *Discours sur la Constitution*, 10 de mayo de 1793 (cit. en Koselleck, *Aceleración, prognosis y secularización*, p. 59).

[31] F.-A. Boissy d'Anglas «5 Messidor an III», *Moniteur*, vol. 25, p. 81. «Se decía que un solo día», escribe el contrarrevolucionario Rivarol, a propósito de la formación de la Asamblea Nacional el 17 de junio de 1789, «ha destruido ochocientos años de prejuicios y de esclavitud» (*Journal politique et national*, 12 de julio de 1789). Sobre la ruptura de los termidorianos con «la retórica mesiánica y antihistórica del jacobinismo», véase Andrew Jainchill, *Reimagining Politics after the Terror. The Republican Origins of French Liberalism*, Ithaca/Londres, Cornell University Press, 2008, pp. 31-32. Véase también L. Hunt, «The World We Have Gained», pp. 5-6; Matthew Rainbow Hale, «On Their Tiptoes. Political Time and Newspapers during the Advent of the Radicalized French Revolution, circa 1792-1793», *Journal of the Early Republic* 29 (2009), pp. 191-218, p. 195. El embajador español en París le escribe al ministro Floridablanca que «los sucesos de años se verifican aquí en días, o mejor diré en horas» (Juan Pérez de Guzmán y Gallo, «Embajada del conde de Fernán Núñez en París a los comienzos de la Revolución francesa», en *Memorias de la Real Academia de la Historia*, t. XII, Madrid, 1910, p. 89).

[32] Gómez Hermosilla, *El jacobinismo*, vol. I, pp. 40-41. Véase, años después, una crítica simi-

La historiadora Lynn Hunt, por su parte, ha definido el Terror jacobino como «un esfuerzo para crear, a través de una combinación de educación política y de represión política, aquello que usualmente es el resultado del trabajo más lento de las instituciones políticas. En este sentido, [el Terror] fue un intento de apresurar el tiempo».[33]

En un fragmento muy citado de *The Origins of Totalitarianism*, en el que Hannah Arendt examina las raíces ideológicas del terror, observa esta teórica alemana que «el terror total es la esencia del gobierno totalitario», en la medida en que «se supone que dota a las fuerzas de la naturaleza o de la historia de un incomparable instrumento para acelerar su movimiento». En resumen, el terror debería entenderse como «un dispositivo [...] no solo para liberar las fuerzas históricas y naturales, sino para acelerarlas a una velocidad que nunca alcanzarían por sí mismas».[34]

El *topos* de la aceleración volvería a oírse con insistencia tras la Restauración, especialmente a raíz de los sucesivos episodios revolucionarios. Retorna muchas veces en la pluma de revolucionarios y activistas franceses de muy diversas tendencias ideológicas. El socialista Considérant, por ejemplo, justifica la urgente necesidad de reformas sociales con estas palabras: «vivimos unos tiempos en que las guerras, las conmociones políticas [...] se han condensado en un espacio de tiempo muy breve y tienen una aterradora [*effrayante*] intensidad».[35]

Conviene retener el cariz perturbador y pavoroso de aquellos sucesos, que tantas fuentes nos transmiten. En una fase más temprana de la *Sattelzeit*, ya Friedrich Schiller se había mostrado consternado ante «el aterrador

lar a los progresistas radicales españoles del trienio esparterista en el artículo de Nicomedes-Pastor Díaz, «Ça ira», *El Conservador*, núm. 17, 1841, en *Obras políticas*, pp. 74-75. En relación al papel que esta evolución acelerada habría tenido la guerra civil entre carlistas y liberales, véase Antonio Flores, *La sociedad de 1850*, Madrid, Alianza, 1968, p. 265.

[33] Hunt, «The World We Have Gained», p. 18. En un sentido similar, véase lo que escribió al respecto Edgar Quinet, *Le Christianisme et la Révolution française* (1845), París, Fayard, 1984, p. 242. Revault d'Allonnes, Myriam, *La Crise sans fin. Essai sur l'expérience moderne du temps*, París, Seuil, 2012, p. 116.

[34] Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, San Diego/Nueva York/Londres, Harcourt, Brace & World, 1979 (6.ª ed.), p. 463. La voluntad activista de aceleración histórico-política, presente ya en la Ilustración y muy intensificada durante la Revolución francesa, alcanza su cénit con los totalitarismos del siglo XX: Christopher Clark, *Tiempo y poder. Visiones de la historia, desde la guerra de los Treinta Años hasta el Tercer Reich*, Barcelona, Galaxia Gutemberg, 2019, pp. 24, 162, 174-175. Toni Negri, *Insurgencies. Constituent Power and the Modern State*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999, *passim*. Este libro comienza afirmando que «el tiempo del poder constituyente es un tiempo caracterizado por una formidable capacidad de aceleración» (p. 1) y concluye con una llamada a llevar a la práctica esa capacidad: «Nuestra tarea es acelerar esta fortaleza [la de la *multitudo*] y reconocer su necesidad por amor al tiempo» (p. 335). *Vide infra* nota 42.

[35] Victor Considérant, *Destinée Sociale*, París, Bureau de la Phalange, 1837, vol. I, p. 2.

espectáculo del cambio que destruye todo y lo crea de nuevo, para volverlo a destruir».[36]

En el mundo hispano encontramos al principio expresiones semejantes a las que vimos más arriba, de tono muchas veces optimista, ya desde las últimas décadas del siglo XVIII, pero sobre todo con el advenimiento de las revoluciones liberales y de independencia. Plenamente conscientes del «retraso» económico y científico de sus países en comparación con sus vecinos del norte, no pocos intelectuales ilustrados, liberales y republicanos hispanos hicieron reiterados llamamientos a apretar el paso de las reformas. En otras ocasiones, se limitaron a constatar con más o menos entusiasmo lo que percibían como un tiempo inusualmente denso y acelerado. El análisis de tales discursos no siempre permite distinguir con claridad los aspectos intelectivos y emocionales, descriptivos y evaluativos. Escritores y agentes políticos presentan muy a menudo como descripción de un estado de cosas lo que en el fondo es una forma de *wishful thinking*. Es difícil decir hasta dónde lo que ellos percibían como ocasiones decisivas o momentos kairóticos lo eran de verdad, o era más bien su propia hipersensibilidad la que sobrevaloraba la trascendencia histórica de tales coyunturas. Además, la performitividad del lenguaje utilizado difumina las fronteras entre decir y hacer: los conceptos utilizados y la manera de presentar los hechos constituyen muchas veces una clara llamada a la acción.

El embajador español en Roma, Nicolás de Azara, celebra las expectativas abiertas por la expulsión de los jesuitas en una carta de marzo de 1768: «¡Qué mutación tan divina ha habido en España en tan poco tiempo!».[37] Más adelante, bajo el impacto de la Revolución francesa, la intensa politización en algunos sectores urbanos hacía entrar en ebullición el vocabulario de la política[38] y se encendían las alarmas ante la supuesta eficacia de la acción propagandística de los revolucionarios. El jesuita Hervás y Panduro se mostraba sobrecogido ante la enorme celeridad con la que se propagó «el espíritu de independencia, de insubordinación y de destrucción de todas las potestades establecidas en la tierra» hasta provocar «la revolución religionaria y civil de los franceses».[39] José Marchena hacía un llamamiento desde su voluntario exilio en Bayona *A la nación española* (1792) para que actuase con presteza y se sacudiese el yugo del despotismo: «Españoles [...], no perdáis un momento, sea *Cortes, Cortes* el clamor universal».[40]

[36] Cit. Ankersmit, *Historia y tropología*, p. 38.

[37] Citada en *Historia de España. Siglo XVIII. La España de los Borbones*, Ricardo García Cárcel, coord., Madrid, Cátedra, 2002, p. 194. En la primera mitad del XVIII, en un estado de espíritu muy distinto, Feijoo había criticado la extraordinaria *aceleración* del «rápido movimiento de las modas» con centro en París (*Theatro crítico universal*, vol. II, Madrid, Impr. Francisco del Hierro, 1728, , p. 141).

[38] Leopoldo Augusto de Cueto, «Bosquejo histórico-crítico», preliminar a *Poetas líricos del siglo XVIII*, Madrid, Atlas, 1952, p. ccii; véase también Pedro Álvarez de Miranda, «La revolución de los conceptos. Notas sobre el concepto de bienestar y sobre la ebullición léxica en la España "de entresiglos"», en Alberto Ramos Santana y Alberto Romero Ferrer, eds., *Cambio político y cultural en la España de entresiglos*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 2008, pp. 201-218.

[39] Lorenzo Hervás y Panduro, *Causas de la revolución de Francia en el año de 1789, y medios de que se han valido para efectuarla los enemigos de la religión y del estado* [1794], ed. de Madrid, 1807, 2 vols.

Las Cortes solo se reunirían, sin embargo, dos décadas más tarde, en la situación revolucionaria propiciada por la crisis de legitimidad de 1807-1808 que, en el contexto de la crisis constitucional que la monarquía imperial hispana arrastraba desde 1780 (e incluso desde las reformas borbónicas, sentidas como urgentes tras los reveses sufridos en la guerra de los Siete Años y aún más desde el motín de Esquilache), tuvo consecuencias difíciles de exagerar en ambos lados del Atlántico. Desde el mismo momento en que se desencadena la crisis, el cubano José Arango habla ya de dos meses cruciales «que encierran el valor de un siglo»,[41] y todos comparan la reacción de los patriotas frente a Napoleón —y en América, enseguida frente a las autoridades peninsulares— con la rapidez del rayo, o la inmediatez de un movimiento eléctrico. Alberto Lista habla en 1808 de «la celeridad imperiosa del tiempo», Quintana recuerda algunos años después que «los sucesos se precipitaban unos tras otros».[42] Estamos, en definitiva, como leemos en un periódico neogranadino, ante un «tiempo de revolución [...], en que se precipitan los sucesos con tanta velocidad que apenas dan lugar a la reflexión».[43]

Más tarde, el llamado Trienio Liberal (1820-1823) fue otro momento de

[40] José Marchena, *Obra española en prosa*, ed. de Juan Francisco Fuentes, Madrid, CEPC, 1990, pp. 108-112.

[41] José Arango y Núñez del Castillo, *Manifiesto imparcial y exacto de lo más importante ocurrido en Aranjuez, Madrid y Bayona, desde 17 de marzo hasta 15 de mayo de 1808 sobre la caída del Príncipe de la Paz y sobre el fin de la amistad y alianza de los franceses con los españoles*, Cádiz, 1808, p. 3. Los requerimientos de los líderes políticos para que se actúe con presteza se multiplican en todo el mundo hispano desde 1808. Véase, para el caso mexicano, Peer Schmidt, «"Siéndome preciso no perder un minuto". Tiempo y percepción del tiempo en México (1810-1910)», en *México en tres momentos: 1810-1910-2010. Hacia la conmemoración del Bicentenario de la Independencia y del Centenario de la Revolución Mexicana. Retos y perspectivas*, vol. II, Alicia Mayer y Juan Ramón de la Fuente, eds., Ciudad de México, UNAM, 2007, pp. 271-282.

[42] Alberto Lista, *Elogio histórico del conde de Floridablanca* (1808), Madrid, Rivadeneyra, 1867. Manuel José Quintana, *Memoria sobre el proceso y prisión de D. Manuel José Quintana*, Pamplona, 30-I-1818, en *Obras inéditas de D. Manuel José Quintana*, Madrid, Medina y Navarro, 1872, pp. 166-271. La Revolución francesa y Napoleón son descritos frecuentemente como agentes de una formidable aceleración histórica. Hablando de la década revolucionaria, leemos, por ejemplo, que «la espada de la guerra y la cuchilla de los tiranos habían degollado más víctimas en diez años que hubiera derribado en un siglo la hoz del tiempo» (*Historia de la Guerra de España contra Napoleón Bonaparte, tomo I. Introducción*, Madrid, Impr. de D. M. de Burgos, 1818, p. iii).

[43] *Argos de la Nueva Granada*, núm. 73, Santafé de Bogotá, 14 de mayo de 1815. Vanegas, «Revolución: la palabra, el acontecimiento, el hito fundador (Nueva Granada, 1780-1839)». Andrés Bello hace en uno de sus poemas un llamamiento a «acelerar los tiempos» para traer un futuro de independencia (cit. Scavino, *Narraciones de la independencia*, p. 97).

extraordinario dinamismo, ya fuese en España, en Portugal o en Iberoamérica. Mientras en Portugal triunfaba la revolución liberal y varios países americanos —México, Brasil, Perú, las repúblicas centroamericanas— proclamaban sus respectivas independencias, en España se habían refugiado liberales europeos de diversos países, y los enfrentamientos políticos, no solo entre liberales y absolutistas, que se habían alzado en armas en el norte de la Península, sino también entre las distintas facciones liberales, dentro y sobre todo fuera de las Cortes, iban en aumento. Según el venezolano Pedro Gual, «los españoles han causado más escándalos en dos años que los franceses en los veinte años de su revolución».[44] «Todo se ha mudado», leemos en un periódico guatemalteco. «Como en el espacio de un año la faz del mundo político ha tenido tantas variaciones, podemos decir que hemos visto muchos siglos abreviados».[45] El vizconde de Chateaubriand, que contribuyó decisivamente a hacer abortar el experimento liberal hispano, recordará años después que «los hombres de la península [ibérica] habían avanzado dos siglos de un salto para ponerse al nivel de nuestra historia [la de Francia], saltando directamente desde Voltaire hasta la Convención».[46]

Una década después, a la muerte de Fernando VII, el bilbaíno Juan de Olavarría se declara convencido de que las soluciones que propone para el bien de la patria no pueden esperar: en una memoria de tono utópico dirigida a la reina regente María Cristina, afirma su voluntad de «reparar en pocos años los males de muchos siglos».[47] Corría la década de los 1830, y todos tenían puesta la vista en el futuro. Mientras arreciaba la guerra civil contra los carlistas y los escritores dejaban atrás el neoclasicismo para abrazar la nueva estética romántica, los sectores más dinámicos del país pugnaban por establecer de manera rápida y definitiva el gobierno representativo. El periodista Larra reconocía que

> en España la transición es un poco fuerte y rápida. La Francia puede contar medio siglo de revolución, cuando nuestras revueltas no tienen siquiera la mitad de esa fecha [...]. Ella sin embargo ha tardado medio siglo en hacer su revolución literaria, y la ha hecho gradualmente [...]; entre nosotros en solo un año hemos

[44] Carta de Gual a Bolívar, Bogotá, 15 de febrero de 1822 (cit. por Rodríguez, *El nacimiento de Hispanoamérica*, p. 65; véase también p. 76).

[45] *El Editor Constitucional/El Genio de la Libertad*, agosto 1820, cit. Carlos Meléndez, *La independencia de Centroamérica*, Madrid, Mapfre, 1993, p. 115.

[46] François-René de Chateaubriand, *Le Congrès de Vérone; Guerre d'Espagne. Négociations. Colonies espagnoles*, Leipzig/París, Brockhaus-Averanius, 1838, p. 31; cit. Wilma Peres Costa, «Entre tempos e mundos: Chateaubriand e la outra América», *Almanack Braziliense*, São Paulo, núm. 11, 2010, p. 15.

[47] Juan de Olavarría, *Memoria dirigida a S. M. sobre el medio de mejorar la condición física y moral del pueblo español* [1833-1834], ed. de José Esteban, Madrid, Fundación Banco Exterior, 1988, pp. 24, 75 y 78.

> pasado en política de Fernando VII a las próximas constituyentes, y en literatura, de Moratín a Alejandro Dumas.[48]

Refiriéndose a la etapa de la vida española que va de 1812 a 1834, escribe un político progresista que «la historia no nos ofrece una nación que en tan corto periodo de tiempo haya experimentado transiciones más violentas en su vida pública».[49] Y, por otro lado, la celebración del dinamismo de la nueva sociedad liberal presenta diferentes facetas. Muchos celebran en esos años la «continua y rápida circulación de luces y conocimientos».[50] Vicente Rocafuerte se extasía ante los avances de la libertad de imprenta y la rauda difusión de noticias y luces en el mundo moderno: «hoy todo se sabe, se indaga, se analiza y se calcula; guiadas por el fluido magnético de la brújula, vuelan las noticias con la rapidez del viento; la filosofía las recoge y descubre siempre en el crisol de la imparcial crítica la verdad, la que, entregada a la prensa, pasa triunfante sobre el océano de los siglos».[51] En un artículo publicado en un diario barcelonés, se enfatiza la «admirable celeridad con que hoy circulan y se permutan las ideas», no solo en lo que concierne al «tráfico intelectual de pueblo a pueblo, sino [...] de un extremo al otro del mundo».[52] Los ejemplos podrían multiplicarse indefinidamente.

Pero, más allá de las declaraciones de unos y de otros, lo que se estaba produciendo era un cambio mayor en la aprehensión del tiempo y, por así decirlo, en el «régimen de temporalidad».[53] El futuro estaba desplazando al pasado como dimensión dominante, orientadora de la acción, modificando

[48] Mariano José de Larra, «Catalina Howard» [1836], en *Fígaro. Colección de artículos dramáticos, literarios y de costumbres*, Alejandro Pérez Vidal, ed., Barcelona, Crítica, 2000, pp. 498-499. Para una contextualización general, ver Göran Blix, «Charting the «Transitional Period»: The Emergence of Modern Time in the Nineteenth Century», *History and Theory* 45 (2006), pp. 51-71.

[49] Evaristo San Miguel, *De la guerra civil de España*, 1836, pp. 20 y 73. Tocqueville, en *La Democracia en América* (vol. 3, I, 1) señaló la ruptura del lazo intergeneracional y de la comunidad de recuerdos como una característica muy importante de la nueva sociedad. Varios novelistas y escritores de los siglos XIX y XX, sensibles a esta atmósfera, reflejaron en sus obras estos sentimientos, y en particular subrayaron la idea de que los cambios en esos años fueron extraordinariamente intensos, de manera que nunca dos generaciones sucesivas se habían sentido más ajenas entre sí que lo estuvieron los padres de finales del setecientos y sus hijos a comienzos del ochocientos: Benito Pérez Galdós, *La Corte de Carlos IV* [1873], Barcelona, Crítica, 1995, p. 368; Ramón Solís, *Un siglo llama a la puerta*, Madrid, Bullón, 1963, pp. 224-225. Un siglo después de Tocqueville, la ruptura intergeneracional y la extraordinaria aceleración de la historia serían subrayadas dramáticamente de nuevo en plena Segunda Guerra Mundial por Stefan Zweig en el patético Prefacio de su impresionante testimonio *Die Welt von Gestern*.

[50] Intervención del diputado Victorica en las Cortes el 28 de julio 1820, cit. Olavarría, *«Reflexiones a las Cortes» y otros escritos políticos*, p. 233.

[51] Rocafuerte, *Bosquejo ligerísimo de la revolución de Mégico*, pp. ix-x.

[52] «Celeridad del pensamiento», artículo de la *Revue Britanique* reproducido en *El Vapor*, 8 de marzo de 1836.

[53] Hartog, *Régimes d'historicité*.

así radicalmente los equilibrios largamente establecidos entre las tres dimensiones o éxtasis del tiempo. Volveremos sobre esta cuestión en el siguiente capítulo, mas por ahora, para observar con algún detalle la incidencia y las ambigüedades de este advenimiento, conviene que retrocedamos de nuevo algunos años.

Con todo, pese al empeño de las nacientes filosofías de la historia por ofrecer certidumbres y diseñar una imagen plausible del porvenir, el futuro aparecía cargado de incógnitas. En especial, durante la última década del setecientos y las dos primeras del ochocientos, una coyuntura caracterizada en España por las guerras externas —primero con Francia, luego con Inglaterra y más tarde nuevamente contra Francia— y los bruscos golpes de péndulo de la política exterior de la monarquía introdujo un factor adicional de incertidumbre. «La edad presente», escribe Moratín a su amigo Pietro Napoli Signorelli en una carta fechada en 1806, «es tiempo de revolución y transformaciones y [...] nadie puede asegurar hoy lo que será mañana».[54]

El *pathos* de una época en la que todos se vuelven con inquietud hacia el futuro se advierte por doquier: en la política y en la literatura, en la pintura y en el teatro. La paz de Basilea, recibida con alborozo en la corte de Madrid, le valió a Godoy el título de Príncipe de la Paz, y el derecho de agregar a sus armas

> un Jano o imagen de dos rostros, para dar a entender la singular Prudencia [...] con que se ha conducido en las presentes circunstancias, por cuanto el Hombre prudente debe tener como dos rostros, de modo que miradas las cosas pretéritas y futuras con innata sagacidad [...] vea los progresos, perciba sus antecedentes [...], antevea lo venidero, y con sutil comprensión ligue los tiempos y enlace los hechos [...], entendiendo lo obscuro, penetrando lo desconocido.[55]

Entre los numerosísimos relojes de todo tipo reunidos en el Palacio Real por Carlos IV, uno de los mayores coleccionistas de su tiempo, y también por su sucesor Fernando VII, varios contienen imágenes alegóricas del Tiempo y de la Historia. En algunos casos Cronos aparece desdoblado en un tiempo viejo y otro nuevo, representados, respectivamente, por un anciano y un niño. Tal vez no sea del todo casual que este desdoblamiento coincida con el gran acelerón histórico de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, como si la

[54] Leandro Fernández de Moratín, *Epistolario*, ed. de René Andioc, Madrid, Castalia, 1973, pp. 256-257.

[55] Real Decreto de 12 de septiembre de 1795 (Emilio La Parra, *Manuel Godoy. La aventura del poder*, Barcelona, Tusquets, 2002, pp. 148-150). El texto de este decreto parece reminiscente de unos versos de Virgilio (*Geórgicas IV*, 393), así como de una de las *Empresas* (la número XXXVIII) de Saavedra Fajardo. Años después, al fondo de un conocido retrato de Manuel Godoy pintado durante su exilio en Roma por José Madrazo (1816), se observa un herma bicípite con las efigies unidas de Sócrates y Séneca, a manera de Jano bifronte.

Una práctica tradicional: la liberación de cristianos en poder de los berberiscos



FIGURA 1. Redención de cautivos en Argel por los padres trinitarios. Grabado de la *Histoire de Barbarie et de ses corsaires*, de Pierre Dan (edición de 1637).



FIGURA 2. Frontispicio del folleto titulado *Guatemala por Fernando VII*, de Antonio Juarros (Guatemala, Impresor Real, 1810). Grabado de José Casildo España inspirado probablemente en el fresco de Mengs *El triunfo de la historia sobre el tiempo* (Biblioteca Vaticana, 1776), que reproducimos en la cubierta de este libro (y que se difundió a través de un dibujo de Francisco Javier Ramos y de una estampa de Domenico Cunego, 1782), así como en la *Alegoría de un reino*, de F. Solimena, y de una estampa «de traducción» de Manuel Salvador Carmona (figs. 9 y 10).

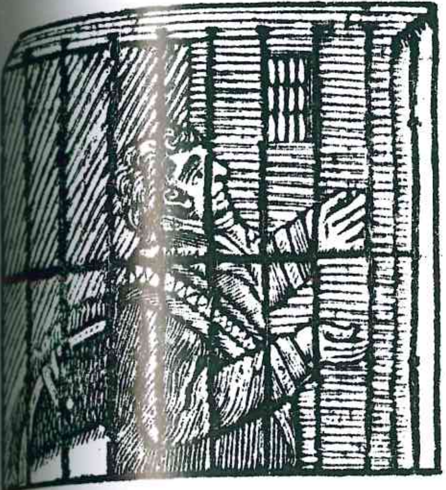




FIGURA 3.1 Xilografía inserta en un pliego que representa a Fernando VII recluso en Francia: *Carta que el Señor Don Fernando VII tuvo en su prisión de nuestra Regencia, y alegría que recibió; tristeza que le causó el saber lo que en España ha ocurrido ínterin su cautiverio, y respuesta que envía a sus queridos Españoles*, reimpreso en Vitoria, Viuda de Larumbe, 1814.

FIGURA 3.2 *Fernando VII° Rey de las Españas desconsolado en su prisión en Francia*. Pintura. Querétaro, *c.* 1813.

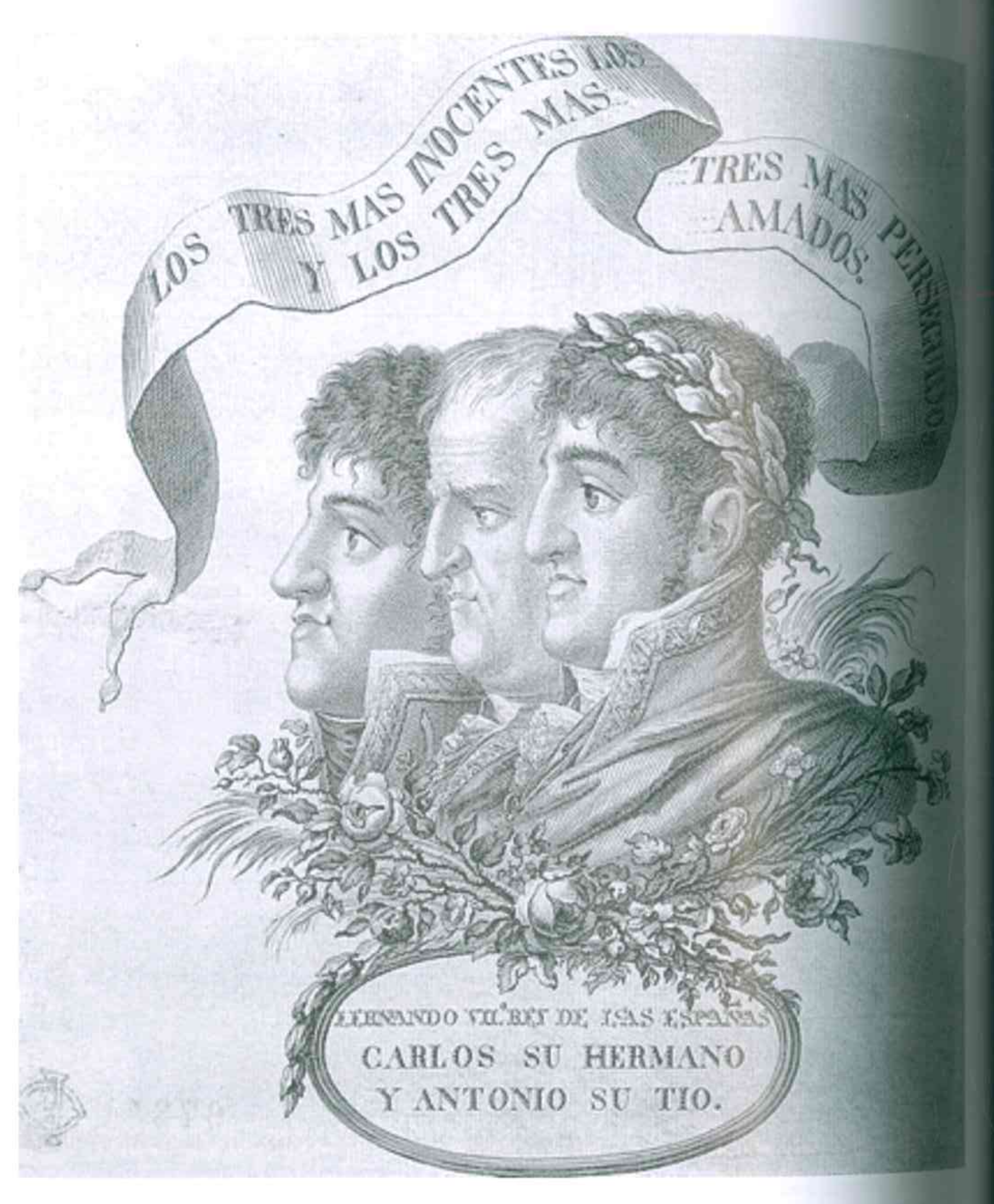


FIGURA 4. *Los tres más inocentes, los tres más perseguidos y los tres más amados. Fernando VII, Rey de las Españas. Carlos, su hermano, y Antonio, su tío.* Cobre, talla dulce. Colección Antonio Correa, Calcografía Nacional, Real Academia de Bellas Artes de San Fernando, Madrid.





FIGURA 5.1 Un conquistador español pone los grilletes a Moctezuma – Fray Bernardino de Sahagún, *Historia universal de las cosas de Nueva España* (1577), Codex Florentino, libro XII.

Figura 5.2 Atahualpa preso en Cajamarca – Felipe Guamán Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno* (1615).

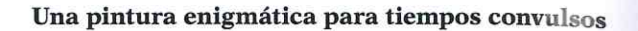


Figura 6 Francisco de Goya.
La Verdad, el Tiempo y la Historia.
Nationalmuseum, Estocolmo





Figura 7.1 Alegoría de la Historia, matrona alada que escribe sobre las espaldas de Saturno, según la *Iconologie* de Gravelot y Cochin (París, 1791). La Historia mira hacia el pasado: escribe con la cara vuelta hacia atrás. El sol de su cinturón simboliza la verdad; la trompeta, las acciones gloriosas que pregona; la ciudad amurallada al fondo, la destrucción de los imperios; la pirámide y las medallas aluden asimismo a los monumentos de la Antigüedad.

Figura 7.2 *Clío gesta canens, transactis tempora redit,* estampa (aguafuerte y buril), dibujo y grabado de Blas Ametller Rotllán, sobre un motivo de Luis Paret y Alcázar (en *Obras de Don Francisco de Quevedo y Villegas,* Madrid, Imprenta de Sancha, 1794). Biblioteca Nacional de España, Madrid.

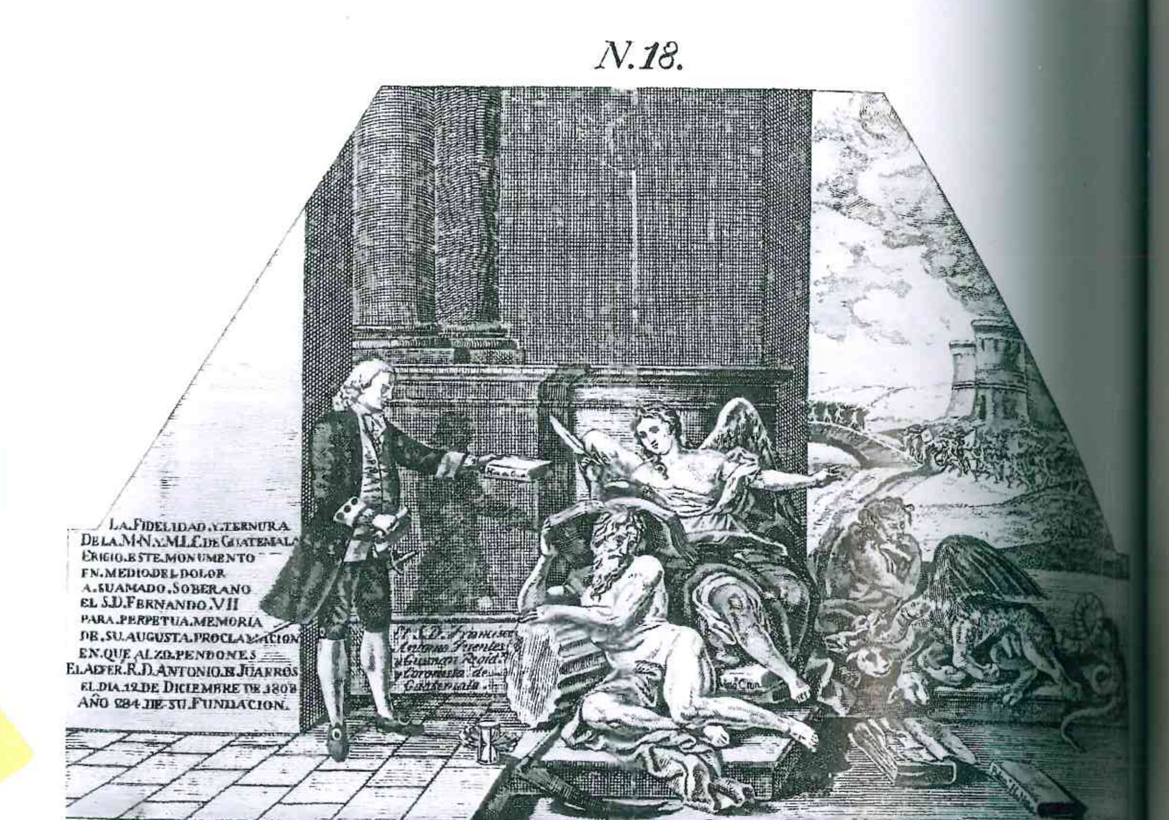


FIGURA 8. «El S. D. Francisco Antonio Fuentes, Regidor y Cronista de Guatemala» hace entrega a Clío de su *Historia de Guatemala*. Lámina nº 18 del folleto *Guatemala por Fernando VII*, de Antonio Juarros (1810). Dibujo de José Casildo España inspirado en parte en la *Alegoría de un reino*, de F. Solimena (fig. 9) (reminiscente, a su vez, de la pintura de Rubens *La felicidad de la regencia de María de Médici*, 1625), seguramente a través del grabado de Manuel Salvador Carmona titulado *Alegoría de Carlos III* (1763) (fig. 10).



FIGURA 9. *Alegoría de un reino*, por el napolitano Francesco Solimena (*c.* 1700). En el medallón central aparece la efigie de Catalina II de Rusia (añadida hacia 1770). Originalmente figuraba el rey de Francia Luis XIV, más tarde fue sustituido por Luis XV y finalmente por la emperatriz rusa. Museo del Hermitage, San Petersburgo.



Figura 10. *Alegoría de Carlos III*, estampa de Manuel Salvador Carmona: aguafuerte y buril, 1763. Museo del Prado, Madrid.

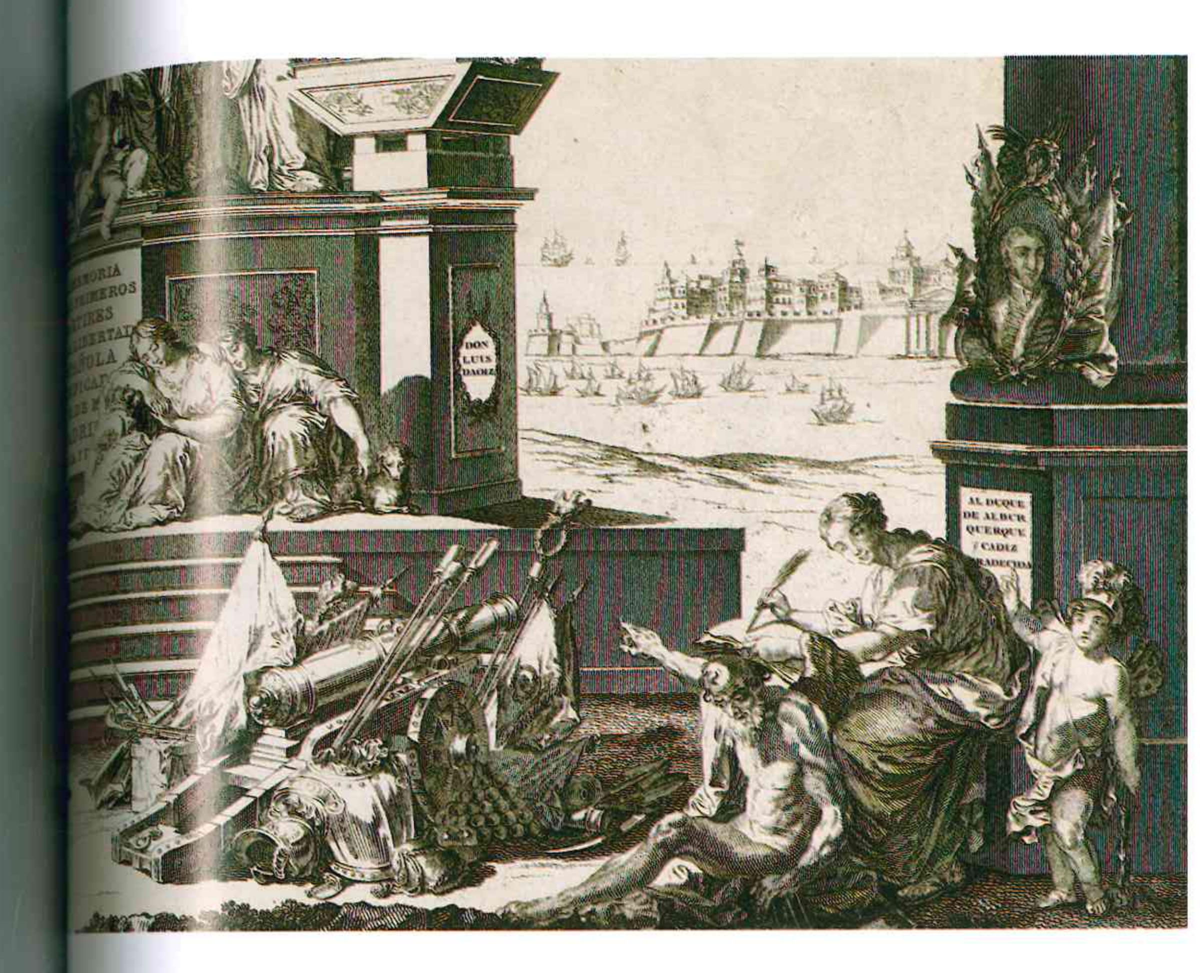


Figura 11. Fragmento de la estampa *Épocas de los mas señalados acontecimientos de la Revolución Española*, de Tomás López Enguídanos (1814), basada en un dibujo de Vicente López titulado *Alegoría del regreso triunfal de Fernando VII tras la Guerra de la Independencia*. En el detalle puede verse a la historia escribiendo sobre el dorso del tiempo, junto a los despojos obtenidos en la lucha de los patriotas contra Napoleón. Biblioteca Nacional de España, Madrid.



Mobilitate viget, viresque adquirit eundo.

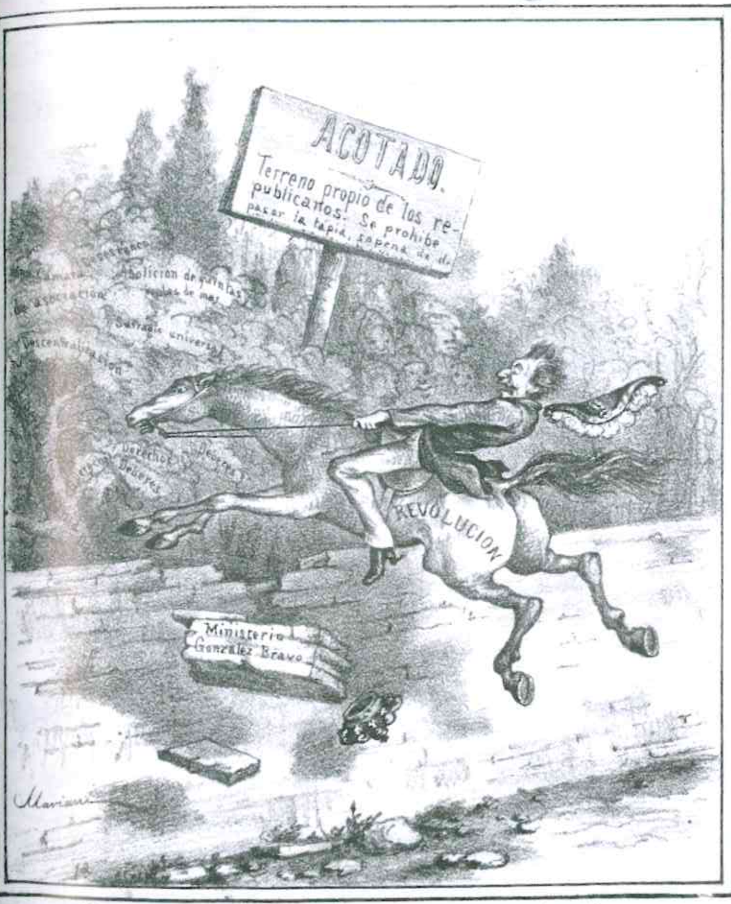


FIGURA 12.1 Dibujo alegórico de un mundo en movimiento que rompe sus cadenas. Celestino Galli, *El universo en marcha, o Ensayo filosófico-político sobre las leyes del progreso racional, por Un oficial del Ejército,* Lérida, Imprenta de B. Corominas, 1838.

FIGURA 12.2 «El Ángel del Tiempo». Litografía de Cabrera y Cª, para el libro de Francisco Granados Maldonado, *El ángel del tiempo. Composición épica en diez cantos,* Ciudad de México, Imprenta de Tomás Orozco y N. Cano, 1849. Cortesía de la Biblioteca Nacional de México.

EL P. ADAM.



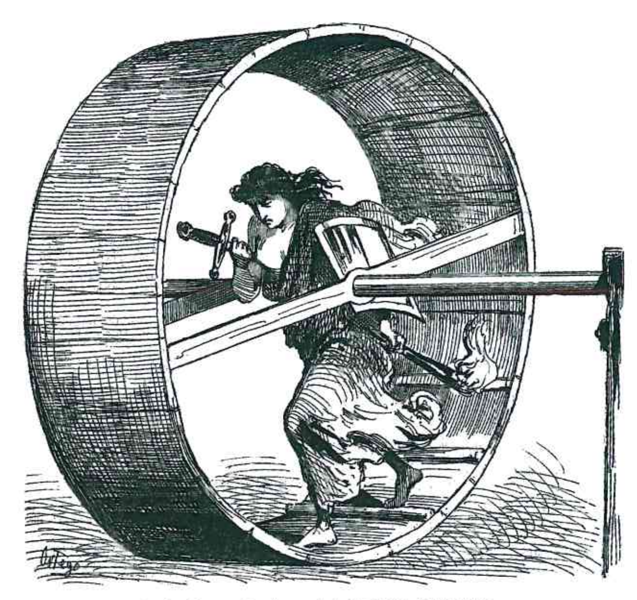


Historia de la revolucion de Setiembre, en varios cuadros, (sin marcos)

Cuadro Iº

De como á los directores se les desbocó la cabalgadura; de como fueron conducidos á terrenos donde nó pensaron llegar, y de como empezaron á tirar de las riendas sufriendo los sustos y demas que se verá.

FIGURA 13. «Historia de la Revolución de Septiembre en varios cuadros. Cuadro Iº», *El Padre Adam,* Sevilla, 1 de diciembre de 1868. Dibujo de Luis Mariani Jiménez.



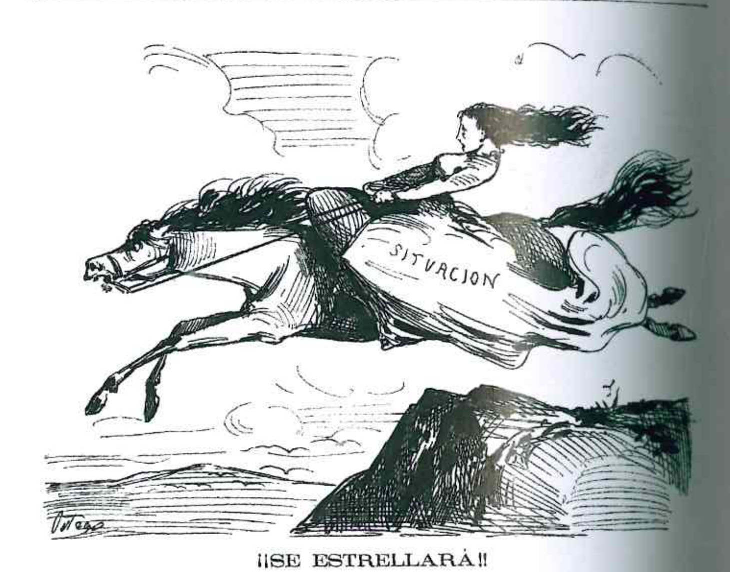


Figura 14.1 «Marcha, a pasos gigantescos, de la Revolución de Septiembre», *Gil Blas*, Madrid, 12 de mayo de 1870. Dibujo de Francisco Ortego.

Figura 14.2 «¡¡Se estrellará!!», *Gil Blas*, Madrid, 8 de junio de 1871. Dibujo de Francisco Ortego.



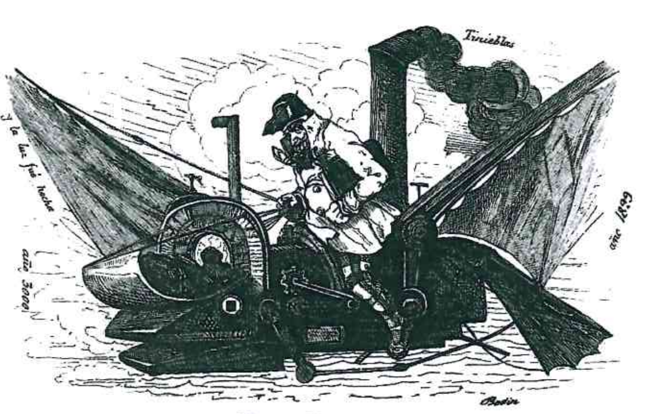


Figura 15.1 Avanzando hacia un radiante porvenir. «No más divisiones cuando la patria está en peligro». Litografía de Constantino Escalante, *La Orquesta*, 21 de diciembre de 1861.

Figura 15.2 «Don Juan Progreso». Ilustración del caricaturista Bertall para el libro de Émile Souvestre *El mundo tal cual será* (Barcelona, Imprenta de José Matas, 1846). El viajero del tiempo (M. John Progrès, en el original francés) avanza hacia un luminoso año 3000 dejando atrás un pasado de tinieblas.



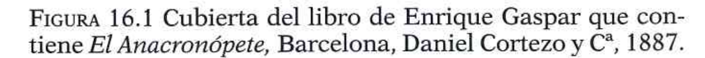
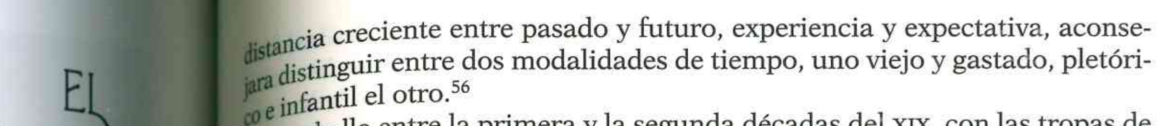


Figura 16.1 Cubierta del libro de Enrique Gaspar que contiene *El Anacronópete,* Barcelona, Daniel Cortezo y Cª, 1887.

Figura 16.2 *El Anacronópete:* un ingenio volador capaz de viajar al pasado gracias a la electricidad. Ilustración de Francisco Gómez Soler.

EL ANACRONÓPETE



distancia creciente entre pasado y futuro, experiencia y expectativa, aconsejara distinguir entre dos modalidades de tiempo, uno viejo y gastado, pletórico e infantil el otro.[56]

A caballo entre la primera y la segunda décadas del xix, con las tropas de Napoleón ocupando la mayor parte de la Península, mientras la poesía se llena de esperanzadas expresiones de confianza en un futuro victorioso para los patriotas, se estrenó en Cádiz una obra dramática reveladoramente titulada *El templo del Destino o El tiempo futuro*, uno de cuyos personajes es un anciano que dirige a los espectadores estas palabras: «yo soy el *Tiempo* que patentizo y os presento todo aquello que llamáis futuro».[57] En fin, una pintura alegórica de Goya fechada a comienzos de siglo (fig. 6) acierta a captar el estado de ansiedad expectante de la sociedad española del momento.[58] Una

[56] J. Ramón Colón de Carvajal, *Catálogo de relojes del Patrimonio Nacional*, Madrid, Patrimonio Nacional, 1987. Véanse especialmente los números 90, 137, 155, 216 y 373. Amelia Aranda Huete, ed., *La medida del tiempo. Relojes de reyes en la corte española del siglo XVIII*, Madrid, Patrimonio Nacional, 2011, pp. 114, 117 y 354. Tampco puede descartarse que la oposición entre un tiempo joven y un tiempo viejo pudiera ser una alusión al contraste entre la eterna juventud creadora de Aión y la decrepitud destructora de Cronos. En ciertas obras teatrales populares durante la Edad Moderna conocemos algunas alegorías dobles del Tiempo, representado a la vez como un anciano alado y como un mozo, el «tiempo moderno», que gusta a las jóvenes y se burla del tiempo pasado: véase por ejemplo el entremés de Luis Quiñones de Benavente titulado *El Tiempo* (c. 1625): *Entremeses, loas y jácaras,* Madrid, Librería de los bibliófilos Alfonso Durán, 1872, pp. 62-68.

[57] Juan Bautista Arriaza, «Profecía del Pirineo. Oda», en *Poesías patrióticas*, Londres, Impr. de T. Bensley, 1810, pp. 25-40. Agustín de Silva y Palafox, *El templo del Destino o el tiempo futuro. Drama heroico en cuatro actos, por el duque de Híjar, representado en el teatro de Cádiz en celebridad* [sic] *de los días del Sr. Fernando VII el día 30 de mayo de 1812*, Cádiz, Imprenta Tormentaria, 1812.

[58] Este enigmático lienzo ha recibido diferentes interpretaciones y, en consecuencia, diferentes títulos. Según algunos, se trataría de una alegoría de *La Verdad, el Tiempo y la Historia*; a la antigua filiación entre Verdad y Tiempo (*veritas filia temporis*), reverdecida por F. Bacon y representada en una pintura de Tiépolo de mediados del xviii, se añadiría ahora el papel eminente de Clío (Josetxo Beriain, «Iconografías e imágenes del tiempo: del colérico padre tiempo al aséptico nanosegundo del cronómetro moderno», en *Aceleración y tiranía del presente. La metamorfosis en las estructuras temporales de la modernidad*, Barcelona, Anthropos, 2008, pp. 70-105, pp. 87-89; Nigel Glendinning, *Francisco de Goya*, Madrid, Cuadernos de Historia 16, 1993, pp. 80-84; Cronos retirando el manto que cubre a la Verdad, también en un reloj de sobremesa: Colón de Carvajal, *Catálogo de relojes del Patrimonio Nacional*, núm. 373). Según sostienen otros con razones de tipo iconológico, se trataría más bien de *España, el Tiempo y la Historia*, o incluso de una *Alegoría de la adopción de la Constitución de 1812*, en la que el genial pintor saludaría la llegada de una nueva era (Eleanor A. Sayre, «Goya. A Moment in Time», en *Nationalmuseum Bulletin*, vol. 3, núm. 1, 1979, pp. 28-49, y en español: «Goya, un momento en el tiempo», en *Goya y la Constitución de 1812*, Madrid, Museo Municipal de Madrid, 1983, pp. 55-69; *Goya y el espíritu de la Ilustración*, Madrid, Museo del Prado, 1988, pp. 188-189 y 273-275; *Goya. 250 Aniversario*, Madrid, Museo del Prado, 1996, pp. 236 y 409-410). Las interpretaciones más recientes, sin embargo, apoyadas en nuevas pruebas documentales, apuntan a que la alegoría, encargada por Godoy para decorar su palacio madrileño, estaba ya terminada hacia 1806, y que su título más adecuado podría ser *La Verdadera Filosofía, El Tiempo y la Memoria* (Nigel Glendinning, «Re-

sociedad que se despertaba cada día sobresaltada por novedades cada vez más alarmantes, atrapada en una encrucijada entre el anhelo de libertad y progreso, la preocupación por el porvenir y un agudo sentido de la historia, no sólo como escritura, sino como proceso en marcha.

La orientación hacia el futuro de la mayoría de los conceptos políticos, incluyendo los nuevos conceptos de movimiento acabados en *-ismo* que se irán incorporando a lo largo del siglo XIX, revela el apogeo de la temporalización y la «futurización» de la vida política, bajo el poderoso influjo de las ideas de perfeccionamiento y progreso.[59] Uno de los primeros -ismos políticos, el liberalismo, todavía *in statu nascendi*, es descrito por Juan de Olavarría como el partido que se mueve en la buena dirección, en la dirección del progreso, marcada por la dinámica del tiempo mismo. «La Sociedad», asevera, «es como una invención que se perfecciona al infinito» y «*el verdadero liberalismo consiste en su tendencia constante a la perfección de los gobiernos*».[60]

contextualizing Goya's Allegories: History and Poetry», *Art Bulletin Nationalmuseum*, *núm.* 5, 1998, pp. 77-84; del mismo autor, «Las alegorías de Goya relacionadas con la historia y la poesía», en *I Congreso Internacional «Pintura española del siglo XVIII»*, Madrid, Fundación del Grabado Español Contemporáneo, 1998, pp. 461-472; ídem, *Goya y sus críticos (y otros ensayos)*, Madrid, UCM, 2017; Rosa López Torrijos, «Goya, el lenguaje alegórico y el mundo clásico. La etapa de madurez», *Archivo Español de Arte*, vol. LXIX, núm. 273, 1996, pp. 1-21; y, sobre todo, Isadora Rose-De Viejo, «Las alegorías para el palacio madrileño de Godoy», en VV. AA., *Goya*, Barcelona, Fundación Amigos del Museo del Prado-Galaxia Gutenberg, 2002, pp. 99-118; un apretado resumen de esa peripecia interpretativa en Carlos Garriga, «Presentación», en Carlos Garriga, coord., *Historia y Constitución. Trayectos del constitucionalismo hispano*, Ciudad de México, CIDE, Instituto Mora, El Colegio de Michoacán, ELD, HICOES, El Colegio de México, 2010, pp. 11-13). Sobre la iconografía política de la España de la época, véase Carlos Reyero, *Alegoría, nación y libertad. El Olimpo constitucional de 1812*, Madrid, Siglo XXI, 2010 (sus comentarios sobre este cuadro de Goya, en pp. 82-83). Para su alegoría, Goya podía inspirarse en una rica iconografía sobre estos temas, incluyendo sendas pinturas de Jean François de Troy (*Le Temps dévoilant la vérité*, 1733) y de François Lemoyne (*Le Temps sauvant la Vérité du Mensonge et de l'Envie*, 1737). Algunos problemas de legibilidad de este cuadro, sujeto a diferentes interpretaciones ya desde las primeras décadas del siglo XIX, derivan de la propia velocidad de los cambios sufridos por la sociedad española, y constituyen una evidencia de la extrema volatilidad de las claves de lectura de las alegorías en esa época de transición (Rose-De Viejo, «Las alegorías...», p. 115). Además, la fusión de las alegorías de la historia y la memoria —representadas en la joven sentada en primer término con la cabeza vuelta hacia atrás— podría interpretarse como un síntoma de la creciente fuerza adquirida en aquellos años por la escritura inmediata de los sucesos del presente, esto es, por la *historia contemporánea*.

[59] Koselleck, *Futuro pasado*, pp. 324-325.

[60] Morange, *Una conspiración fallida y una Constitución nonnata, 1819*, p. 377. Olavarría, *Reflexiones a las Cortes* [1820], ahora en *«Reflexiones a las Cortes» y otros escritos políticos*, p. 181. Cursivas en el original. Sobre la historización del liberalismo español en ese periodo véase mi artículo, ya citado, «*Liberales y liberalismo* en España, 1810-1850», pp. 127-130 y 162-163; así como el *DPSMI-I*, pp. 695-731, pp. 720-727, y mis capítulos «From Patriotism to Liberalism. Political Concepts in Revolution», in *The Routledge Companion to Iberian Studies*, y «Friends of Freedom. First Liberalisms in the Iberian World», en Freeden, Fernández-Sebastián y Leonhard, eds., en *In Search of European Liberalisms*, pp. 102-134. Se trata de una percepción muy exten-

El liberalismo se identifica así con la gran marcha del tiempo moderno hacia el futuro, un futuro prometedor sembrado de metas de perfeccionamiento creciente.

Lecciones de la revolución

Tras la Revolución francesa proliferan las declaraciones que afirman la radical novedad de aquellos sucesos, de los que se dice a menudo que no tienen parangón en la historia, e incluso que los principios que los inspiraron chocan con «la experiencia de los siglos».[61] Algo semejante sucederá cuando estalle la revolución de España de 1808. El escritor y periodista Manuel José Quintana, uno de los inspiradores y pioneros del primer liberalismo peninsular, subraya el «carácter singular que presenta nuestra revolución desde su principio». «Cuando se vuelven los ojos a la historia», escribe en 1810, «y se contemplan las agitaciones políticas de los pueblos, siempre se ven a su frente [grandes] hombres» que lideran el movimiento; por el contrario, el alzamiento de los españoles contra Napoleón no ha sido dirigido u orquestado por ningún personaje eminente: ha sido «el pueblo español» en masa quien se ha levantado y protagoniza desde entonces «esta insurrección sublime», un hecho insólito que, según Quintana, «admira a Europa y desconcierta al tirano».[62] También en este caso, pues, la profunda quiebra entre experiencia y expectativa convierte en problemático el recurso a la historia tradicional para iluminar el futuro.

Y cuando meses después se inicie la revolución en su faceta interna, propiamente política, de nuevo los actores, carentes de modelos en los que inspirarse, se verán obligados muy a menudo a improvisar. Así, poco antes de reunirse las Cortes, la junta encargada de verificar los poderes de los diputados confesó a la Regencia que, en vista de «la esencialísima diferencia de las Cortes pasadas y presentes, [...] será preciso crearlo todo, graduando por las circunstancias presentes más que por los ejemplares anteriores».[63]

dida en la Europa de la época. Poco antes, Heinrich Heine había vinculado igualmente en uno de sus escritos el liberalismo con la supuesta dirección del transcurrir histórico. Véase R. Koselleck, *Futuro pasado*, p. 325 y Leonhard, *Liberalismus*, p. 309. Sobre el liberalismo como *-ismo* político véase más arriba el capítulo VI, pp. 182-189.

[61] Lorenzo Hervás y Panduro, *Causas de la Revolución de Francia en el año de 1789, y medios de que se han valido para efectuarla los enemigos de la religión y del estado*, vol. I [1794], Madrid, 1807, p. 2.

[62] *Semanario Patriótico*, tercera época, Cádiz, núm. 33, 22 de noviembre de 1810, pp. 6-8. Ya en el *Manifiesto a la nación*, redactado por Quintana y publicado por la Junta Central el 10 de noviembre de 1808, se calificaba a la revolución española de «única en los anales de nuestra historia» (Albert Dérozier, *Manuel José Quintana y el nacimiento del liberalismo en España*, Madrid, Turner, 1978, pp. 386 y 389).

[63] *Nota particular de los asuntos que deben resolverse por el gobierno antes de la apertura de las Cortes y los que estas deben resolver con prontitud*, 21 de septiembre de 1810, en ACD, SG, 5/20, cit.

Y, a medida que progresa el siglo, es patente que este estado de incertidumbre y perplejidad cada vez más extendido terminará por obsesionar a muchos escritores decimonónicos. «Por mucho que remonte los siglos hasta la más remota antigüedad», escribirá clásicamente Tocqueville años después, «no encuentro nada que se parezca a lo que tengo hoy ante mí. Puesto que el pasado no ilumina el porvenir, el espíritu camina en las tinieblas».[64]

La lectura de algunos trabajos de Benjamin Constant —en especial de su célebre discurso de 1819 en el Ateneo de París sobre la libertad— es clave, por otra parte, en la reflexión de los liberales hispanos sobre la inadecuación de los conceptos antiguos para las sociedades modernas. Poco a poco se va extendiendo la idea de que, más que de la historia remota, es sobre todo del estudio de los sucesos recientes de donde cabe extraer lecciones útiles para el porvenir. «La Historia romana no puede ser el modelo para ninguna nación moderna», leemos, por ejemplo, en un texto de 1820. El liberal español Juan de Olavarría, a quien ya conocemos, recomienda, por el contrario, oír el «grito de la revolución francesa que, como la voz del Eterno en el Sinaí, sale de en medio del tiempo para la instrucción de los pueblos».[65] Una variada metafórica que equipara la revolución a un libro, a una escuela, a una maestra, viene a sustituir en parte al viejo adagio ciceroniano *historia magistra vitae*.[66]

Como vimos en el capítulo I, durante siglos el estudio de la historia había servido para proveer a los gobernantes de un acúmulo de experiencias de las que extraer enseñanzas prácticas y reglas de conducta política y moral. Gracias a la lectura de las historias, los príncipes y magnates podían asimilar en un reducido lapso de tiempo un extracto de la experiencia de muchos siglos.[67]

Desde finales del siglo XVIII observamos cómo surge y progresa el argumento de que los acontecimientos revolucionarios recientes constituían en cierto modo un compendio de las experiencias de muchos siglos acumuladas

en Marta Lorente y José M. Portillo, dirs., *El momento gaditano. La Constitución en el orbe hispánico (1808-1826)*, Madrid, Cortes Generales, 2011, pp. 92-93 y 112.

[64] Alexis de Tocqueville, *La Démocratie en Amérique*, *II* [1840], IV, cap. VIII.

[65] «Antiguos y modernos» [1820], en *«Reflexiones a las Cortes» y otros escritos políticos*, pp. 192-194.

[66] Koselleck, «Historia magistra vitae», en *Futuro pasado*, pp. 41-66. Sobre la metafórica de la revolución *vide supra* el capítulo IX, pp. 328-333.

[67] Así, para Fadrique Furió Ceriol, «las historias no son otra cosa que un ayuntamiento de varias y diversas experiencias de todos tiempos y de toda suerte de hombres» (*El concejo y consejeros del príncipe*, en *Tratado de la institución del príncipe* [1559], Amberes, Vda. de Martín Nucio, 1559, tratado V, libro I, p. 22 v. Véanse al respecto las expresivas citas de Juan de Mariana y Juan de Santa María en el cap. I, n. 11. A principios del siglo XIX, el ilustrado Vargas Ponce describía a la historia, en singular, como «la ciencia de los tiempos», «experiencia anticipada», «tesoro de ejemplos y escarmientos»: Vargas Ponce, *Importancia de la Historia de la Marina española*, pp. 2 y 70.

en un corto periodo de tiempo.[68] Diríase que la aceleración del mundo moderno estaba adensando la experiencia histórica, transformando cualitativamente su naturaleza de tal modo que, a partir de esa apretada sinopsis de ensayos y errores, las gentes podían reflexionar y sacar conclusiones políticas y filosóficas útiles para guiar su comportamiento y sus expectativas de futuro. Es así como, gracias a la aceleración, la historia de unas pocas décadas pudo cumplir una función pedagógica análoga al estudio de una serie de siglos del pasado lejano. En lugar de la historia, la revolución sería ahora la maestra.[69]

El resultado de ese cambio de perspectiva es que la historia contemporánea (eso que Hegel llamó *historia inmediata*) que en no pocos casos se confunde prácticamente con las noticias de los periódicos, aparece en escena como una materia imprescindible para la educación política. Podría decirse incluso, como sugirió cierto periódico liberal limeño publicado al amparo de la Constitución española de 1812, que la *ciencia política* y «*la historia de nuestra edad presente*» eran prácticamente la misma cosa.[70]

[68] Koselleck, *Futuro pasado*, p. 88. «Nuestra historia contemporánea es una repetición de los hechos y acontecimientos de algunos milenios en el periodo temporal más breve. [...] A una única generación le estada reservado ver cosas para las que antes no bastaba la vida de varias generaciones» (Rupert Kornmann, *Die Sibylle der Zeit aus der Vorzeit* [1810], Regensbrug, 1814, cit. en Koselleck, *Aceleración, prognosis y secularización*, p. 64 y n). Véase también Lowenthal, *El pasado es un país extraño*, pp. 547-554, y Daniel Halévy, *Essai sur l'accélération de l'histoire* (París, Éditions Self, 1948), que comienza su ensayo citando un pasaje clave del prefacio a la *Histoire du XIXe siècle* (1872) de J. Michelet, donde el historiador francés se maravilla ante la extraña aceleración del tiempo que se ha producido en el último siglo. El tiempo ha redoblado su velocidad, dice, hasta el punto de que le ha permitido conocer en el intervalo de una sola vida, la suya, dos grandes «revoluciones», una política y otra socioeconómica (se refiere a la revolución francesa y a la revolución industrial), dos cambios profundísimos que normalmente hubieran necesitado dos mil años para realizarse.

[69] Esta clase de exhortaciones a aprender de la revolución son innumerables. He aquí algunos ejemplos: *Semanario Patriótico*, X, 3 de noviembre de 1808, pp. 163*ss.*; Álvaro Flórez Estrada, *Introducción para la historia de la Revolución de España*, Londres, Imprenta de R. Juigné, 1810, p. 7. «En lo tocante a la enseñanza práctica, una sola década de nuestra época contiene tanta instrucción como no la hay esparcida en muchos gruesos volúmenes de los anales antiguos»: José Puente y Villanúa, *Filosofía de la historia. Discurso pronunciado en la solemne inauguración de los estudios de la Universidad de Zaragoza el día 1° de Octubre de 1862*, Zaragoza, Impr. de Agustín Peiró, 1862, pp. 6-7. Teresa de Mier, *Carta de un americano al Español ...*, p. 18. Manuel Godoy, *Memorias (1836-1838)*, Madrid, Atlas, 1963, p. 17, etc.

[70] Prospecto de *El Satélite del Peruano*, Lima, 1° de mayo de 1812; *Aurora de Chile*, Santiago de Chile, 11 de junio de 1812. Cursivas en el original. Veinte años antes, en referencia a los sucesos de la Francia revolucionaria, otro periódico publicado en la misma ciudad había ya sostenido que, en una «época en que se ventila la causa de todo el linaje humano, [...] nada debe interesar tanto y llamar la atención del hombre civil como la historia de las revoluciones que acaecen en sus días» (*Gaceta de Lima*, Prospecto, 1793, cit. Rosas Lauro, *Del trono a la guillotina*, p. 101). El despertar de una nueva, incipiente conciencia histórica se hizo patente también entonces en otros lugares de América. El antioqueño Francisco Antonio Zea escribe: «Nuestros nietos, más curiosos que nosotros, nada querrán ignorar de lo que ha pasado en nuestro tiempo. Nuestras

En una de las sesiones de las Cortes de Cádiz, el diputado Antonio Oliveros señaló, refiriéndose a la revolución de Francia, que «en veinte años se han sucedido en esta nación todos los gobiernos que vio Roma en los setecientos que duró».[71]

Al inicio de su obra *El Espíritu del Siglo* (1835), Martínez de la Rosa confiesa que le hubiera gustado ofrecer al lector algo así como «un *curso de política aplicado a los sucesos contemporáneos*». «La historia de los últimos cincuenta años», añade el escritor y político español, «encierra más lecciones en política que la larga serie de muchos siglos».[72]

Cierto periódico mexicano había sido todavía más explícito al respecto:

> En la inmensa carrera de vicisitudes que ha corrido el género humano, tal vez no hay época mas fecunda en acontecimientos extraordinarios y lecciones terribles para la posteridad que la primera cuarta parte del siglo XIX. La historia de este periodo es un compendio de la historia del mundo. Naciones que salen de la nada, otras que desaparecen; ciudadanos que consiguen la corona, coronados que pierden la cabeza; pueblos esclavos que recobran sus derechos, pueblos libres que se dejan cargar de cadenas [...]. Cuando el siglo es tan abundante en lecciones y escarmientos espantosos; [...] ¡Ay de la América si no aprovecha el estudio de la *historia contemporánea*![73]

Podríamos decir, entonces, que la historia vivida, escrita en caliente, sustituyó en gran medida a las viejas historias que se cubrían de polvo en las estanterías. Las revoluciones hispánicas empezaron a ser historiadas muy pronto, a medida que se llevaban a cabo, en parte por los mismos protagonistas de los hechos narrados.[74] En el caso de la revolución española, esta historización temprana adopta formas muy variadas, que van más allá de los habituales textos y obras historiográficas. En 1814 se imprime una estampa de gran formato, basada en un dibujo de Vicente López, acompañada de un apretado resumen —literario e iconográfico— de las principales etapas (*épocas*) y *acontecimientos* del agitado periodo que se extiende desde el Dos de Mayo madrileño (1808) hasta el decreto de Valencia del 5 de mayo de 1814, pasando por las Cortes de Cádiz y la Constitución. En el ángulo inferior izquierdo de este grabado puede verse a la Historia que, con la bahía gaditana al fondo, se afana escribiendo sobre el dorso de Cronos, quien le señala a la musa las gestas de los españoles en su lucha contra Napoleón, junto a los despojos obtenidos por los patriotas de los ejércitos imperiales en esa guerra reciente (fig. 11).[75] Por lo demás, la inestabilidad de las nuevas repúblicas de la América hispana prolongó durante décadas en muchos autores una sensación de provisionalidad poco propicia a dar por cerrado el ciclo histórico de las revoluciones. Todavía en 1858 el escritor argentino Sarmiento reconocía que «no hemos llegado a épocas definitivas en que las sociedades hayan to-

opiniones, nuestras ideas, nuestros errores, contribuirán a hacerlos más sabios» («Memoria para servir a la Historia del Nuevo Reyno de Granada», *Papel Periódico de la Ciudad de Santafé de Bogotá*, suplemento del núm. 48, 1792).

[71] DSC, 8 de junio de 1811.

[72] Martínez de la Rosa, *El Espíritu del Siglo* [1835], vol. V, 7 y 13. Cursiva en el original. *Vide supra* cap. IX, n. 47.

[73] *El Iris*, I, 1826, 39-42.

[74] Mencionaré unos pocos autores de este tipo de obras: Álvaro Flórez Estrada, Francisco Martínez de la Rosa, Juan Antonio Llorente, fray Servando Teresa de Mier, Gregorio Funes, José Manuel Restrepo, el Conde de Toreno, José Félix Blanco, Lorenzo de Zavala, Lucas Alamán y muchos más.

[75] Pese a la existencia de un cierto número de pinturas y dibujos que solían representar a la joven Clío apoyándose para escribir sobre la espalda del anciano Cronos, a veces erguido y caminando, y otras sentado o recostado en el suelo (en este libro hemos reunido varias muestras de tales alegorías: además de la cubierta, véanse las figs. 2, 7.1, 8, 9 y 10), esta solución iconográfica no fue ni mucho menos la única para esta temática. A lo largo del siglo XVIII, se representó a Clío a veces sentada —como en la reedición de la *Iconología* de Ripa (Perugia, 1764-1767, vol. 5, pp. 234-235), donde se la representa alada, escribiendo sobre un libro reclinado en la espalda de Saturno, que sostiene a uno de sus hijos—, y también, mirando atentamente al Tiempo que la instruye (tal es el caso, por ejemplo, de la imagen que puso el jesuita Joseph-François Lafitau en el frontispicio de su obra *Mœurs des sauvages Ameriquains, comparées aux mœurs des premiers temps*, una suerte de ensayo de antropología histórica comparada publicado en el primer cuarto del setecientos), o bien igualmente sentada y próxima, pero ajena, a la imagen del Tiempo (fig. 6); escribiendo sobre el libro que le sujeta el padre Tiempo y coronada por la acostumbrada alegoría de la Fama, como en cierto grabado de 1763 del alemán Franz Ignaz Günther; sentada y escribiendo de espaldas sobre un libro apoyado en una representación de la esfera terrestre, aconsejada por Atenea-Minerva y bajo la atenta vigilancia de la Verdad (como en cierta alegoría pictórica de Jacob de Wit, de 1754); incluso en ocasiones la musa de la Historia es representada sola y de pie, sin ninguna alegoría explícita de la temporalidad (fig. 7.2). Incluso sucede a veces que Clío lleva incorporada en sí misma la temporalidad: es el caso de la imagen que ofrece Cristóforo Giarda en su *Bibliothecae Alexandrinae icones symbolicae* (Milán, hered. Melchioris Malatestae, 1626, fols. 127-134), donde la Historia aparece representada como una matrona con un rostro triple, mirando a la vez al pasado, al presente y al futuro (puede verse este emblema reproducido en Jacques Lafaye, *De la historia bíblica a la historia crítica. El tránsito de la conciencia occidental*, Ciudad de México, 2013, ilustración V). Aunque, tratándose del Tiempo y de la escritura de la historia, lo habitual es este vínculo entre Clío y Cronos (un vínculo complejo y contradictorio, puesto que el Tiempo aparece a veces como un aliado que descubre a la larga la verdad histórica y otras como un enemigo que la Historia ha de someter para conjurar su poder destructor y vencer al olvido) y no conocemos representaciones alegóricas en las que aquella aparezca asociada a Kairós, en la medida en que el tiempo kairótico de la ocasión fugaz es también el tiempo del acontecer, del acontecimiento sorprendente y la oportunidad singular e irrepetible que todo lo cambia de repente (el tiempo, en suma, de la decisión y de la acción humanas), mi impresión es que la Historia como modalidad de escritura guardaría mayor afinidad con Kairós, entendido como pliegue del tiempo que conecta secretamente Cronos con Aión. Lo que sugiero, en definitiva, es que Clío podría posiblemente congeniar mejor con Kairós que con Cronos. La íntima trama de la historia es probablemente más kairológica que cronológica. De hecho, la historiografía tradicional ha venido dando cuenta durante siglos de una sucesión de *kairoi* sobre el fondo neutro de un orden *cronológico*. Y, como estamos viendo, la *historia contemporánea* se reactiva y entra en acción bajo el impacto de grandes acontecimientos revolucionarios.

mado asiento, como el viajero que, descansando ya bajo el techo hospitalario, vuelve retrospectivas miradas hacia el camino que ha andado. *Nosotros escribimos la historia marchando*».[76]

Algunos años antes, su compatriota Vicente Fidel López había encarecido igualmente el eminente papel que debía corresponderle a la historia en las nuevas sociedades: «En la época en que vivimos tenemos todos una necesidad indispensable de estudios históricos. [...] El establecimiento del Gobierno Representativo ha hecho que la historia, que antes no era sino la ciencia de los príncipes, sea hoy la ciencia de los ciudadanos».[77]

Y, si se trataba de aprender en el gran libro de las revoluciones, de la revolución de la América española podían desprenderse importantes enseñanzas políticas y morales. Conclusiones que podían ser usadas tanto por partidarios de la revolución como por sus oponentes. En las páginas finales de una de las primeras historias globales de este tipo, su autor, el español Mariano Torrente, no oculta sus querencias contrarrevolucionarias al reivindicar «la utilidad de aprender en la grande escuela práctica de la guerra civil del Nuevo Mundo el modo de evitar en lo sucesivo males de tanta trascendencia».[78]

Huelga decir que para los novadores las conclusiones a sacar de la experiencia revolucionaria eran muy distintas. Para ellos, además, la época colonial comenzó a ser descrita como un tiempo de calma chicha, un tiempo tradicional, virreinal, de insufrible lentitud y previsibilidad, que tanto contrastaba con el tiempo fértil, lleno de novedades incesantes, que le había reemplazado desde el estallido de la crisis revolucionaria.[79]

[76] Domingo F. Sarmiento, «Espíritu y condiciones de la Historia en América. Memoria leída el 11 de octubre de 1858» en OC, Buenos Aires, Editorial Luz del Día, 1949, XXI, p. 87, cursivas añadidas.

[77] Vicente Fidel López, *Curso de Bellas Letras*, Santiago de Chile, Imprenta del Siglo, 1845. Más sobre esta cuestión en Zermeño, «Historia, experiencia y modernidad en Iberoamérica, 1750-1850», en *DPSMI-I*, pp. 551-579, así como en el capítulo de Fabio Wasserman, «Historia-Argentina/Río de la Plata», DPSMI-I, pp. 580-592. Véase también Fabio Wasserman, *Entre Clío y la Polis. Conocimiento histórico y representaciones del pasado en el Río de la Plata (1830-1860)*, Buenos Aires, Teseo, 2008.

[78] Mariano Torrente, *Historia de la revolución hispanoamericana*, III, 1829-1830, 3 vols., Madrid, Imprenta de Moreno, 1830, p. 614. También desde el lado americano se escribieron varios libros históricos muy críticos con la experiencia independentista; véase, por ejemplo, el titulado *Memorias y documentos para la historia de la independencia del Perú, y causas del mal éxito que ha tenido esta*, París, Garnier hermanos, 1858, 2 vols., obra póstuma del prócer de la independencia José de la Riva Agüero (bajo el pseudónimo de P. Pruvonena), sobre la que pesa sin duda su agrio enfrentamiento y rivalidad personal con Torre Tagle.

[79] Francisco A. Ortega, «Tiempo precario y república en el siglo XIX colombiano», en Javier Fernández Sebastián y Cecilia Suárez Cabal, eds., *La subversión del orden por la palabra. Tiempo, espacio e identidad en la crisis del mundo ibérico, siglos XVIII-XIX*, Bilbao, Universidad del País Vasco/EHU, 2015, pp. 17-36. Como ha sugerido Anders Schinkel, la experiencia de la aceleración suele afectar a la percepción de las características del tiempo precedente, cuya textura aparece

La marcha de los tiempos: milenarismo y modernidad

Es sabido que varios líderes de la emancipación de Hispanoamérica —empezando por el propio Bolívar— se sintieron hondamente decepcionados al final de sus días por no haber logrado asentar en las nuevas repúblicas la clase de gobierno liberal a que aspiraban.[80]

Pese a todo, cerrado el ciclo de las independencias, algunos notables criollos no ocultaban su satisfacción al echar la vista atrás. Así, el venezolano Fermín Toro, sin dejar de reconocer que quedaba mucho por hacer, refiriéndose a «las nuevas repúblicas americanas», escribía con orgullo que jamás se había visto un movimiento más bello y grandioso que el del Nuevo Mundo proclamando su libertad y dando origen a tantas instituciones liberales a la vez.[81] Actitudes triunfalistas no tan alejadas de esa confianza ciega en el futuro que ese mismo año —mientras la expansión estadounidense hacia el Oeste alcanzaba las costas del Pacífico— proclamaba orgullosamente, con tonos proféticos y providencialistas, el norteamericano John O'Sullivan en la *Democratic Review*, desde cuyas páginas no tardando mucho iba a lanzar el flamante concepto de *Destino Manifiesto*: «Un futuro de largo alcance, sin límites, será la era de la grandeza americana [es decir, de los Estados Unidos]. Con su magnífico dominio del espacio y del tiempo, la nación de muchas naciones está destinada a manifestar al género humano la excelencia de los principios divinos».[82]

Por su parte, el mexicano Lorenzo de Zavala destacaba el enorme «cambio de ideas» operado en México «desde el año de 1808 hasta 1830». «En el espacio de una generación» se había derribado «una forma de gobierno respetada y reconocida», haciendo «pasar siete millones de habitantes desde el despotismo y la arbitrariedad hasta las teorías más liberales». Y añadía:

> Una revolución dilatada y que ha cambiado la faz de medio mundo se ha verificado en pocos años entre nosotros. [...] Nuestra generación ha sido transportada instantáneamente en una [...] esfera moral distinta de aquella en que vivieron nuestros padres. Quizá ningún ejemplo presenta la historia de un cambio tan rá-

ahora, retrospectivamente, como estable, rutinaria y carente de todo interés («Imagination as a Category of History: An Essay concerning Koselleck's Concepts of Erfahrungsraum and Erwartungshorizont», *History and Theory*, vol. 44, núm. 1 (2005), pp. 42-54, p. 52).

[80] Véanse más arriba, por ejemplo, algunos famosos fragmentos de las últimas cartas que Bolívar escribió al final de sus días, en el capítulo VIII, nota 183.

[81] Fermín Toro, «Europa y América», *El Correo de Caracas*, 1839, cit. en Congreso de la República: *Pensamiento Político Venezolano del siglo XIX*, vol. I, p. 81.

[82] «The Great Nation of Futurity», *The United States Democratic Review*, vol. VI, núm. 23, 1839, p. 27.

pido, si se exceptúan aquellos en que los conquistadores obligaron con la fuerza a obedecer su imperio y a adoptar sus instituciones.[83]

Como se ve, las alusiones a la súbita eclosión de un tiempo nuevo reaparecen una y otra vez en la literatura política y en la historiografía de la región. También en España, el tema de la velocidad de las transformaciones políticas y sociales constituye uno de los grandes tópicos del periodismo y la literatura decimonónicos. Los escritores costumbristas, en particular, hicieron de la aceleración del mundo moderno un lugar común. Mesonero Romanos, cronista de la vida madrileña, glosando «los procedimientos velocíferos del siglo en que vivimos», escribe por ejemplo que «la antigüedad, en el lenguaje moderno, suele ser la década última, el año pasado; y nunca más que ahora tiene su significación genuina la emblemática figura del tiempo viejo y volador».[84] En un tono bastante distinto, otro periodista mira hacia el futuro rebosante de optimismo: «la civilización se desenvuelve por momentos, cada año que pasa el mundo es otro. [...] Vivimos en tiempos en que las artes, las ciencias, la sociedad toda vuela rápidamente hacia la perfección».[85]

Uno de los libros más ardorosos a favor del progreso en aquellas primeras décadas del XIX se titula expresivamente *El universo en marcha*, del militar progresista Celestino Galli. En el frontispicio de su obra, el autor incluye un grabadito rudimentario (fig. 12.1) que representa a la esfera terrestre dotada de alas, coronada por un pequeño reloj de arena igualmente alado, elevándose y rompiendo las cadenas que ataban al globo a una negra nube que representa las tinieblas del oscurantismo.[86] Galli, uno de aquellos liberales italianos de espíritu cosmopolita que en aquellos años se movió de un país a otro,[87] se muestra persuadido de que la civilización avanza «a pasos de gigan-

[83] Zavala, *Ensayo histórico de las revoluciones*, vol. I: París, Impr. P. Dupont et G. Laguionie, 1831, p. 23; vol. II: Nueva York, Imprenta Elliot & Palmer, 1832, pp. 117 y 291. Sobre el tratamiento literario del salto generacional que señala Zavala referido al caso de España véase nota 49; para Alemania, nota 68.

[84] Ramón de Mesonero Romanos, *Escenas y tipos matritenses* (1842-1851), p. 462.

[85] J. Morales Santisteban, *Revista de Madrid*, 1839 (cit. por Javier Fernández Sebastián, «Progreso», en J. Fernández Sebastián y J. F. Fuentes, *Diccionario político y social del siglo XIX español*, Madrid, Alianza Editorial, 2002, p. 565).

[86] Debajo de este dibujo, reproducido en la fig. 12.1, puede leerse el siguiente verso virgiliano *Mobilitate viget, viresque adquirit eundo*, que podría traducirse «se fortalece moviéndose, y cobra más fuerza a medida que se acelera»; se trata de un fragmento de la *Eneida* (4, 174) en el que Virgilio se refiere a la fama. Es curioso y revelador que el reloj de arena alado, un símbolo más bien siniestro que en el siglo XVII se asociaba usualmente con la vanidad y futilidad de la vida humana, signifique en este caso el progreso acelerado, positivamente connotado. El Ángel del Tiempo reproducido en la fig. 12.2 suaviza igualmente las connotaciones negativas y destructoras usualmente asociadas a Saturno.

[87] Fernández Sebastián, «Liberales sin fronteras. Cádiz y el primer constitucionalismo hispánico».

te». Para él no cabe la más mínimta duda de que «el progreso es una ley de la naturaleza, que todas las potencias tienden a que el hombre se perfeccione y por consiguiente que los estacionarios y retrógrados van contra la ley de Dios». «Parar el progreso», concluye, «sería parar el tiempo».[88]

No todo fue, sin embargo, celebración y confianza en el progreso. La celeridad de los tiempos sembró inquietud y dio origen a muy diversas reacciones. Modesto Lafuente, comentado con humor la tendencia de los gobiernos a durar cada vez menos, escribe dos años antes de las revoluciones del 48 que «el siglo es de movimiento acelerado. Si rige la regla «*motus in fine velocior*» no sé dónde iremos a parar».[89] Mas la aceleración suscitó también en ocasiones grandes miedos y expectativas apocalípticas. No en vano diversos textos sagrados de la tradición judeocristiana presentaban el acortamiento del tiempo como uno de los síntomas anunciadores de los últimos días, abreviados por voluntad divina para ahorrar sufrimientos a los elegidos. Uno de los textos más explícitos a este respecto, comentado por Koselleck, es el de la sibila tiburtina (siglo IV), inspirado al parecer en un pasaje de Lactancio: «*Y los años se acortarán a meses, y los meses a semanas, y las semanas a días y los días a horas*».[90]

Si, como han mostrado varios autores, ya durante la Revolución de las Trece Colonias afloraron los temores milenaristas,[91] fueron sobre todo los episodios más dramáticos de la Revolución francesa los que encendieron todas las alarmas. Al angustioso acortamiento del tiempo propiciado por las políticas revolucionarias al que nos hemos referido más arriba, vino a añadirse en los primeros lustros del siglo XIX la exaltación al poder de Napoleón, que fue interpretada por algunos nada menos que como el advenimiento del Anticristo. En esas circunstancias, apenas resulta sorprendente que las expectativas apocalípticas del milenio cobrasen más y más fuerza coincidiendo con las revoluciones hispánicas.[92]

[88] [Celestino Galli], *El universo en marcha, o Ensayo filosófico-político sobre las leyes del progreso racional, por Un oficial del Ejército*, Lérida, Imprenta de B. Corominas, 1838, especialmente pp. 196*ss.* y 221*ss.*

[89] *Teatro social del siglo XIX*, Madrid, Mellado, 1846, vol. II, p. 224. En el vol. I, p. 7 de la obra, el autor había sugerido ya un cierto paralelismo entre el siglo XIX y el ángel del Apocalipsis.

[90] «*Et minuentur anni sicut menses et menses sicut septimana et septimana sicut dies et dies sicut horae*». Véanse también otros pasajes, tanto del Antiguo Testamento (Sl 90, 4), como de los Evangelios (Mt 24, 22 y Mc 13, 20). Koselleck, *Aceleración, prognosis y secularización*, pp. 37-38. *Futuro Pasado*, p. 37.

[91] Nathan O. Hatch, *The Sacred Cause of Liberty: Republican Thought and the Millennium in Revolutionary New England*, New Haven, CT, Yale University Press, 1977; Ruth Bloch, *Visionary Republic: Millennial Themes in American Thought, 1756-1800*, Cambridge, 1985; Hale, «On Their Tiptoes», p. 206-207. Durante la guerra civil inglesa habían proliferado asimismo las apelaciones al milenio y las visiones apocalípticas: Hill, *El mundo trastornado*, especialmente cap. VI, pp. 76*ss.*: «Una nación de profetas».

[92] Yvonne Fuentes, *Mártires y anticristos: Análisis bibliográfico sobre la Revolución francesa en España*, Madrid/Fráncfort del Meno, Iberoamericana/Vervuert, 2006. Napoleón es presentado

Aunque salta a la vista un aire de familia entre la visión apocalíptica del acortamiento del tiempo que conduce derechamente a la Parusía y la creciente celeridad de los sucesos históricos ocasionada por las revoluciones, Koselleck subrayó en varios de sus trabajos algunas diferencias fundamentales entre ambas interpretaciones. Mientras que en el primer caso es la voluntad divina la que abrevia las últimas etapas que conducen al Juicio Final, en el segundo caso la aceleración es obra de la voluntad humana, con vistas a un progreso indefinido intramundano. De manera que, con la llegada de la modernidad, la aceleración habría dejado de ser una categoría escatológica para transformarse en una noción secularizada que, a través de las nuevas filosofías de la historia, sirvió para legitimar las ideologías progresistas y la planificación política y social del futuro.[93]

Ahora bien, la transición al mundo moderno no se efectuó de la noche a la mañana. Durante largo tiempo diversos autores y grupos minoritarios apegados a la tradición cristiana —ciertamente heterodoxos— aplicaron a las revoluciones una hermenéutica apocalíptica. Vistos a través de este prisma, los procesos revolucionarios atlánticos habrían venido a cumplir las profecías anunciadas por la Escritura.[94]

No parece casual, en este sentido, que la publicación póstuma del influyente libro del jesuita chileno Lacunza tuviera lugar precisamente en esas fechas, primero en Cádiz, y luego en París y en Londres (en este último caso al cuidado del revolucionario porteño Manuel Belgrano).[95] En las trágicas circunstancias bélicas por las que atravesaba la monarquía española, sometida a la usurpación de Bonaparte, esta obra, que había permanecido inédita más de veinte años, «proporcionó un marco teológico para interpretar los acontecimientos en curso en términos milenaristas».[96]

en un texto de 1820 como «le génie accélérateur de la grande révolution européenne» (cit. M. Girard, *Le Libéralisme en France de 1814 à 1848: Doctrine et mouvement*, París, Centre de Documentation Universitaire-Université de la Sorbonne, s. f., vol. I, p. 159).

[93] Koselleck, *Aceleración, prognosis y secularización*, pp. 37-71. *Futuro Pasado*, p. 37.

[94] Gabriel Cid, «"Las señales de los últimos tiempos". Laicidad y escatología en el pensamiento católico hispanoamericano del siglo XIX», *Hispania Sacra* LXVI/133 (2014), 179-207. Francisco Javier Ramón Solans, «Conjugando los tiempos presentes. Figuras temporales de la contrarrevolución española, 1789-1814», *Historia y Política* 28 (2012), pp. 215-243; del mismo autor: «Milagros, visiones apocalípticas y profecías. Una lectura sobrenatural de la Guerra de la Independencia», *Ayer* 96/4 (2014), pp. 83-104, y «La hidra revolucionaria. Apocalipsis y antiliberalismo en la España del primer tercio del siglo XIX», *Hispania*, 77/256 (2017), pp. 471-496. Véase también Fritzsche, *Stranded in the Present*, p. 102.

[95] Manuel Lacunza (1731-1801), *Venida del Mesías en gloria y majestad, compuesto por Juan Josafat Ben-Ezra* [seudónimo de M. Lacunza], Cádiz, Felipe Tolosa, 1812. Este libro conocerá muchas reediciones, tanto en España como fuera de ella. Algunas figuras revolucionarias, como el abbé Grégoire o M. Belgrano, contribuyeron a su difusión. Entre la abundantísima bibliografía sobre este tema puede verse Mario Góngora, «La obra de Lacunza en la lucha contra el "espíritu del siglo" en Europa, 1770-1830», *Revista Historia*, núm. 15 (1980), pp. 7-65.

[96] Richard Popkin, «The Fifth Monarchy Redux», en *Monarchisms in the Age of Enlighten-*

No se trataba, sin embargo, de una peculiaridad exclusiva del mundo hispánico. Pese a la insistencia de Pocock en que el humanismo cívico renacido en Norteamérica durante la crisis de la independencia conllevó la emergencia de un tiempo profano, emancipado de la escatología,[97] lo cierto es que en las revoluciones atlánticas es frecuente encontrar manifestaciones de apariencia secular bajo las cuales se adivina una fuerte impronta teológica. Lejos de contraponerse, Providencia y Progreso podían conciliarse sin grandes problemas. En una carta dirigida por John Adams a su mujer, fechada en Ámsterdam el 18 de diciembre de 1781, le expresa su confianza en que «los grandes designios de la Providencia deben ser cumplidos. ¡Es algo grandioso! El progreso de la sociedad se verá acelerado por siglos gracias a esta Revolución».[98] Y, como mostró convincentemente P. Bénichou, un puñado de escritores franceses —de Ballanche a Lamennais— se esforzaron desde los primeros años del siglo XIX por construir una especie de «religión del porvenir» en la que la Providencia divina parecía velar, desde la suprema *majestad del tiempo*, por el progreso de la humanidad.[99]

Escrutar y descifrar los «signos de los tiempos» se convirtió en una actividad intelectual bastante común entre las minorías intelectuales. Desde posiciones ideológicas muy dispares, autores contrarrevolucionarios como Hervás, De Maistre y muchos otros creyeron reconocer en la Revolución francesa signos inequívocos del final de los tiempos anunciado por ciertos textos de la Biblia. El abate español se refiere en varias ocasiones a la descristianización impulsada por los revolucionarios franceses como una obra del Anticristo, anunciada en la «historia profética» del Apocalipsis.[100] Años después, Joseph de Maistre escribe que, si bien «los hombres de todos tiempos y lugares han [procurado] penetrar los arcanos de lo venidero», es sobre todo en las últimas

ment: Liberty, Patrriotism, and the Common Good, Hans Blom, John Christian Laursen y Luisa Simonutti, eds., Toronto, University of Toronto Press, 2007, pp. 162-172, p. 166.

[97] J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1975, cap. 2. Sobre la irrupción de la contingencia en el pensamiento político moderno, véase el comentario de Elías Palti, «La frágil arquitectura del pensamiento moderno. Tiempo y secularización en la historiografía conceptual. Ensayo bibliográfico», *Revista de Estudios Políticos*, núm. 134 (2006), pp. 241-257.

[98] Clark, *The Language of Liberty 1660-1832*, p. 391. Más sobre la combinación de milenarismo politico y fe en el progreso durante la Revolución americana en Lienesch, *New Order of the Ages*, pp. 184*ss*.

[99] Bénichou, *Le Temps des prophètes*, caps. 2-4 (versión en español: *El tiempo de los profetas. Doctrinas de la época romántica*, Ciudad de México, FCE, 1984). En sus *Memorias de ultratumba* (1848), incluso un conservador como Chateaubriand recomienda «respetar la majestad del tiempo», es decir, acomodarse a la marcha del progreso, aun sin dejar de venerar los siglos que han quedado atrás (François-René de Chateaubriand, *Mémoires d'Outre-Tombe*, París, Gallimard, La Pleïade, 1951, vol. I, pp. 251-252).

[100] Lorenzo Hervás y Panduro, *Causas de la revolución de Francia en el año de 1789, y medios de que se han valido para efectuarla los enemigos de la religión y del estado* [1794], ed. de Madrid, 1807.

décadas cuando la necesidad de ese conocimiento se ha tornado más acuciante que nunca. En efecto, a lo largo del último siglo «la marcha de la Providencia [...] se ha acelerado» y todo anuncia, sostiene, que pronto se producirán sucesos asombrosos hacia los cuales «marchamos a grandes pasos». De Maistre está persuadido de que, como aseveran varios teólogos, católicos y protestantes, «*muchas de las profecías contenidas en el Apocalipsis se refieren a nuestros tiempos*», y anuncian «sucesos de primer orden poco distantes de nosotros», por lo cual «debemos estar preparados para un acontecimiento inmenso de orden divino hacia el cual avanzamos con una velocidad acelerada que debe sorprender a todos los observadores».[101]

En un tono más secular y menos apocalíptico, otros autores aconsejaban igualmente escrutar con cuidado los signos de los tiempos. Había que identificar el sentido de la historia y consultarla como un oráculo: en cierto modo, la política se limitaría a cumplir «las instrucciones escritas en el Libro del Tiempo».[102] Larra, en su prólogo a una obra de Lamennais, había ya lamentado que algunos de sus contemporáneos, por «no haber estudiado la marcha de los tiempos», parecieran actuar como niños, poseídos de esa «ilusión del amor propio que limita a la existencia de una generación la vida del mundo», sin darse cuenta de que la humanidad se asemeja a un «coloso que marcha» a través de las generaciones, un coloso que se supone irá subiendo escalones en busca de la perfección.[103] Imagen por cierto no muy distinta a la que inscribió a mediados de siglo el historiador Modesto Lafuente en la antesala de su *magnum opus* sobre la historia de España.[104]

[101] Joseph de Maistre, *Les Soirées de Saint-Pétersbourg, ou Entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence* (1821), veladas 2 y 11. Cito por una de las primeras ediciones españolas: *Las veladas de San Petersburgo o Diálogos sobre el gobierno temporal de la Providencia*, Valencia, J. Gimeno, 1832, vol. 1, p. 117, 127, vol. 3, pp. 110-111, 114 y 121. Énfasis en el original.

[102] Jacob L. Talmon, *Mesianismo político. La etapa romántica*, Ciudad de México, Aguilar, 1969, pp. 8-11, 231.

[103] Larra, «Cuatro palabras del traductor», 1836, p. ix. La imagen de la humanidad entera como un único sujeto ideal que marcha y aprende procede al parecer de un texto de Pascal (*Traité du vide*, 1647): Blumenberg, *La legitimación de la Edad Moderna*, p. 87.

[104] «Gigante inmortal que camina dejando tras sí las huellas de lo pasado, con un pie en lo presente y levantando el otro hacia lo futuro. Ésta es la humanidad, y la vida de la humanidad es su historia». Modesto Lafuente, «Discurso preliminar» a la *Historia General de España, desde los tiempos más remotos hasta nuestros días*, Madrid, Mellado, 1850, vol. I, p. 4. La imagen de la humanidad como coloso en marcha tiene probablemente raíces medievales y es frecuente en autores como Pascal y Fontenelle, entre otros (Robert Nisbet, *Social Change and History. Aspects of the Western Theory of Development*, Nueva York, OUP, 1969, pp. 104, 108-110). Si bien el protagonista último de la historia filosófica del siglo XIX fue la humanidad en su conjunto —es revelador que, además de referirse a la naturaleza humana, la palabra *humanidad* comenzase por entonces a apuntar a la totalidad de los individuos de la especie—, el sujeto por excelencia de la mayor parte de las historias decimonónicas, su personaje central, es obviamente la nación (como sucede en el caso de Lafuente).

¿Progreso o apocalipsis?

Bien avanzado el siglo XIX, las sucesivas revoluciones seguirán inspirando fervientes manifestaciones de asombro o de estupor hacia la deriva cada vez más acelerada del mundo moderno. Este tipo de declaraciones, alternativamente provocadas por la admiración o por el rechazo, menudearon especialmente a mediados de siglo, a raíz de los movimientos revolucionarios de 1848. «¡Singular época, Señores, esta en que vivimos!», exclama el liberal conservador Nicomedes-Pastor Díaz, en unas lecciones pronunciadas en el Ateneo de Madrid. «Nunca el espíritu innovador ha desplegado mayor audacia [...]. Jamás se ha conmovido el mundo con mayor estímulo de actividad, con más febril excitación de movimiento».[105]

El 48 fue, en efecto, un momento extraordinariamente fértil en declaraciones enfáticas como esta. Uno de los pasajes más citados del *Manifiesto Comunista* es considerado a este respecto un *locus classicus* definidor de los tiempos modernos. Tras afirmar que la burguesía cambia sin cesar los métodos e instrumentos de trabajo, los redactores del *Manifiesto* continúan:

> Este incesante derrumbamiento de todo el sistema social, esta agitación y esta inseguridad perpetuas distinguen a la época burguesa de todas las anteriores. Todas las relaciones sociales tradicionales y consolidadas, con su cortejo de creencias y de ideas admitidas y veneradas, quedan rotas: las que las reemplazan caducan antes de haber podido cristalizar. Todo lo que era sólido y estable es destruido; todo lo que era sagrado es profanado, y los hombres se ven forzados a considerar sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas con desilusión.[106]

El siguiente fragmento de una obra un poco posterior de un socialista utópico español incide asimismo en la enorme agitación política y social del momento:

> Las revoluciones se suceden con espantosa rapidez, sin que nadie pueda cerrar el abismo [...]. Las constituciones, las cartas, los gobiernos no tienen uno con otro diez años de duración; los pueblos están atacados del espíritu de vértigo y de error que les hace tomar por medios de mejora tópicos que no pueden sino perpetuar vanas y crueles agitaciones y acrecer sus tormentos. Ya no hay respeto hacia poder alguno social; toda creencia está abolida, toda majestad vilipendia-

[105] Nicomedes-Pastor Díaz, «Los problemas del socialismo» [1848-1849], en *Obras políticas*, p. 736. En otro pasaje de su disertación, Díaz califica a los seres humanos de «moléculas en el tiempo» (ibíd., p. 728).

[106] Karl Marx y Friedrich Engels, *Manifiesto Comunista*, s. l., El Aleph, 2000, pp. 30-31.

da, la de las naciones como la de los reyes, y las necesidades se multiplican *con el lujo de los ricos y la miseria de los pobres*.[107]

En esas condiciones, los argumentos y visiones chocan frontalmente y se produce de nuevo una gigantesca transvaloración de todos los valores. Algunos observadores perspicaces echan mano de toda su fuerza retórica para denunciar lo que interpretan como un mundo al revés. Donoso Cortés, en un resonante discurso ante las Cortes, se pregunta entre aplausos: «¿Cuándo ha visto el mundo, sino hoy, que se vaya a la civilización por las armas y a la barbarie por las ideas? Pues esto es lo que está viendo el mundo en la hora en que estoy hablando».[108] Apenas dos años después, desde el lado opuesto de la barricada, Karl Marx exclama con pareja energía: «¡Solo el robo puede salvar a la propiedad, el perjurio a la religión, los bastardos a la familia y el desorden al orden!».[109]

Cuando, unos años más tarde, estalle en España la revolución de 1854, un alzamiento militar y civil que dio paso al llamado Bienio Progresista (1854-1856), los alzados sienten de nuevo el vértigo y el entusiasmo ante unos hechos que se suceden con rapidez inusitada. «Los años son *minutos* para las naciones, como los siglos son *horas* para la humanidad. La revolución *sólo cuenta con un minuto*», leemos en un panfleto publicado en honor de las víctimas de las jornadas revolucionarias.[110] Una frase que presenta obvias reminiscencias con las profecías apocalípticas de la sibila tiburtina.

Para entonces, en España se habían multiplicado las descripciones de las primeras décadas del siglo XIX como un tiempo de cambios políticos trepidantes. A partir de 1808, escribe un observador de las costumbres del siglo, «pasamos al carro de la revolución, y arrastrados de precipicio en precipicio hicimos en pocas horas las jornadas que debimos haber hecho en muchos años».[111] Sin embargo, a esas alturas la posición del liberalismo sobre el

[107] Sixto Cámara, *La cuestión social. Examen crítico de la obra de M. Thiers titulada De la Propiedad*, Madrid, J. M. Ducazcal, 1849, p. 211. Énfasis en el original.

[108] Donoso Cortés, «Discurso sobre Europa», Congreso de los Diputados (Madrid), 30 de enero de 1850, en *Obras*, nueva edición de Juan Manuel Ortí y Lara, Madrid, Sociedad Editorial San Francisco de Sales, 1892, vol. II, pp. 118-139, p. 137.

[109] Karl Marx, *El 18 Brumario de Luis Napoleón Bonaparte*, p. 113. Alexander Herzen escribe, por su parte, «¿Quién nos dará muerte, quien dará fin a todo? ¿La barbarie senil del cetro o la barbarie nueva del comunismo? ¿Un sable ensangrentado o la bandera roja?»; y, un poco más adelante: «El comunismo recorrerá el mundo en una violenta tempestad: temible, sangriento, injusto, incontenible» (cit. en Isaiah Berlin, *Pensadores rusos*, Ciudad de México, FCE, 1979, pp. 199-201).

[110] *Mitología de la Revolución. Poema del Pueblo*, Madrid, Impr. de F. Andrés y Compañía, 1854, pp. 6-7.

[111] Flores, *La sociedad de 1850*, pp. 18-19 y 265. Gaspar Núñez de Arce, por su parte, volvía la vista atrás sobre la primera mitad del siglo y veía a los españoles «agarrados a las crines de la política, de ese caballo desbocado que lleva al país precipitada y vertiginosamente a través de abismos insondables, desde la revolución a la reacción, hombres, instituciones, sistemas y partidos

mapa temporal ya no parecía ni mucho menos tan indiscutible y sólida como en la definición minimalista que de este movimiento había propuesto Olavarría treinta años antes. A los ojos de muchos de sus adversarios y competidores, el liberalismo había quedado rezagado en la porfiada carrera del tiempo, y, por tanto, para sus críticos, había dejado de encarnar esa «*tendencia constante a la perfección de los gobiernos*».[112] El surgimiento de otros movimientos políticos a su izquierda que aspiraban a tomar el relevo y reclamaban para sí mismos el puesto de vanguardia había venido a complicar las cosas. A mediados de la centuria, apoyándose en distintas filosofías de la historia, la democracia republicana o el socialismo se veían a sí mismos como las verdaderas «locomotoras del progreso» y se disputaban entre ellos el papel de concepto-guía central de la modernidad. El propio Marx había proclamado en una de sus brillantes metáforas que «*las revoluciones son las locomotoras de la historia*».[113]

Con la redoblada aceleración de los cambios políticos y sociales, el liberalismo había sido relegado a una posición más bien centrista en el espectro ideológico, y las etiquetas político-temporales se habían vuelto extremadamente relativas y discutidas. El ministro Patricio de la Escosura, en una intervención en el Congreso de los Diputados, observaba que, en tanto que los carlistas incluían sin dudarlo a los moderados en el partido liberal, los líderes del flamante partido democrático tachaban de retrógrados no solo a los liberales moderados, sino incluso a los progresistas. La variabilidad y borrosidad del «mapa temporal» imaginario que cada partido se hacía de sí mismo y de sus adversarios, era, una vez más, indisociable del uso fluctuante, contencioso, del vocabulario ideológico. El propio Escosura, a la sazón uno de los líderes del partido progresista, confesaba que «las palabras políticas no están, no pueden estar, bien definidas todavía», de modo que términos como «liberalismo y democracia son palabras vagas, extensas» y de contornos inciertos.[114]

No nos sorprende que el tópico de la aceleración reaparezca vigorosa-

han adelantado y vivido sin descansar años en horas, como Pecopin en el corcel del diablo. ¡Qué carreras y qué trasformaciones! En un mismo día hemos visto cruzar ante nuestros ojos a un mismo hombre ostentando alternativamente el gorro frigio, el chacó de miliciano y el sombrero apuntado de palaciego; hemos visto víctimas convertidas en verdugos, y verdugos convertidos en víctimas; hemos asistido a la monstruosa y rápida representación de un drama shakesperiano y de un entremés burlesco, ambos revueltos y entremezclados» (*Recuerdos de la campaña de África*, Madrid, Impr. de José M. Rosés, 1860, pp. 7-8). El *topos* del caballo desbocado y del carro fuera de control, dos inquietantes alegorías hípicas ligadas a la velocidad que nos acompañan al menos desde la mitología griega, remiten a la confusión, el pánico y los estragos que se originan cuando el jinete o el cochero pierden el dominio de sus cabalgaduras. Ulrich Raulff, *Adiós al caballo. Historia de una separación*, Barcelona, Taurus, 2018, pp. 42-44, 68-71, 85 y 237ss.

[112] *Vide supra*, nota 60.

[113] Karl Marx, *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*, Madrid, Fundación Federico Engels, 2015, p. 134. Cursiva en el original. Malia, *History's Locomotives*.

[114] DSC, 31 de enero de 1856.

mente en los tiempos agitados de las revoluciones. Ya en los años que median entre el 48 y el 68, junto a la nueva metafórica cinética asociada a los ferrocarriles y la máquina de vapor, vemos resurgir con fuerza algunas imágenes que vienen de muy atrás. Entre ellas retornan los inquietantes tropos y la iconografía del caballo desbocado —acabamos de ver un ejemplo literario en nota 111—. En España, la Revolución de Septiembre de 1868 y el sexenio subsiguiente fue un periodo pródigo en esa clase de imágenes, símbolos y alegorías. Si medio año después de su triunfo, la propia revolución fue caricaturizada por Francisco Ortego como una matrona afanándose por marchar a toda velocidad sin conseguir ningún avance, puesto que lo que hace en realidad es hacer girar una rueda (fig. 14.1), un año más tarde el mismo caricaturista, en la misma revista satírica, auguraba que la situación estaba abocada al desastre (fig. 14.2). Ya en diciembre de 1868, otro dibujante (Luis Mariani) había caracterizado a la todavía joven revolución como un caballo indómito que no se deja doblegar por un jinete que representa a aquellos líderes moderados que se esfuerzan inútilmente por mantener bajo control a su ingobernable cabalgadura (fig. 13).

* * *

El tema de la aceleración fue retomado por Juan Donoso Cortés en la última etapa de su vida. Impresionado por los acontecimientos revolucionarios de 1848 en Europa, y en particular por las noticias alarmantes que llegan de Roma, retorna a la hermenéutica religiosa para sostener que «en toda cuestión política va siempre envuelta una gran cuestión teológica».[115] El mismo autor que poco antes había analizado la estructura temporal de las revoluciones, se aferra ahora a la retórica apocalíptica para afirmar que el mundo asiste a «la más grande batalla que han visto los hombres y que han presenciado los siglos», una lucha entre la revolución y la Iglesia católica que puede conducir al «fin de los tiempos».

A la vista de los progresos de la revolución, no se recata en considerar la posibilidad de que «[hayamos] llegado a aquellos pavorosos días apocalípticos en que un gran imperio anticristiano se extenderá desde el centro hasta los polos de la tierra». Ante tan fatídica perspectiva, Donoso no se cansa de clamar por «una solución radical», que finalmente concretará en su famoso *Discurso sobre la Dictadura*. Las revoluciones del mundo moderno, sostiene, forman parte de un plan de castigo divino, puesto que «cuando las catástrofes son universales, imprevistas, simultáneas, son siempre cosa providencial».[116]

[115] Juan Donoso Cortés, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* [1851], ed. de J. Vila Selma, Madrid, Editora Nacional, 1952, libro I, cap. I.

[116] «Los sucesos de Roma», *El Heraldo*, 30 de septiembre de 1848, *oc*, II, pp. 301-304; *Discurso sobre la Dictadura* (discurso ante las Cortes, 4 de enero de 1849, en *oc*, II, pp. 305-323).

«La historia», comenta José M. Beneyto en su interpretación de la obra donosiana, «se convierte en escatología sin dejar de ser historia».[117]

«El mundo vuela», afirma por su parte Donoso. «Todas las cosas humanas caminan hoy a su final desenlace con una rapidez milagrosa; Dios ha querido darle alas en su vejez».[118]

Como había sucedido otras veces en épocas de tiempos convulsos, un *pathos* de inquietud se extiende entonces por todo el arco político. Serán muchos los que en aquellos años vuelvan su mirada hacia el futuro. Pero, naturalmente, las reacciones son muy variadas, y ni siquiera la mayoría de los conservadores comparten la visión apocalíptica donosiana. En sus ya mencionadas conferencias sobre *Los problemas del socialismo*, el liberal moderado Nicomedes-Pastor Díaz, a la sazón rector de la Universidad Central de Madrid, no deja de expresar su prevención por los misterios que guarda ese «gran adivino que se llama el Tiempo». Ante el grandioso e intimidante espectáculo de «la revolución de Europa», Díaz se pregunta angustiado por «los arcanos del porvenir» (los mismos que, muy lejos de allí, inquietaban unos años antes al argentino Alberdi),[119] pero en una vena completamente distinta a la de Donoso, concluye que «un examen severo y filosófico de los principios» puede conducir, si no a profetizar el porvenir, si al menos a aquilatar «la probabilidad de los sucesos futuros».[120]

[117] José María Beneyto, *Apocalipsis de la modernidad. El decisionismo político de Donoso Cortés*, Barcelona, Gedisa, 1993, p. 224.

[118] «Los sucesos de Roma», *El Heraldo*, 30 de noviembre de 1848, *oc*, II, p. 302.

[119] Juan Bautista Alberdi, «Observaciones sobre el certamen poético celebrado en Montevideo en 1841», *vide supra* cap. VIII, n. 90.

[120] Díaz, «Los problemas del socialismo», pp. 558, 560-561 y 735. Diez años antes, un autor poco conocido había ya planteado que «la ciencia de la historia» debería «elevarse a mayor altura» y atreverse a «descifrar el misterioso libro del destino» (Rico, *El Progreso*, 1838, p. 8).

XII. EL DESCUBRIMIENTO DEL FUTURO

La política es una ciencia [...] que se ocupa del porvenir de los Estados.

JOSÉ MARÍA ORENSE, *Treinta años de gobierno representativo en España* (1863)

... entre 1580 y 1620 la vida humana basculará decisivamente inclinándose del pasado al futuro. El hombre moderno va a orientarse en el porvenir y no como el [hombre] medio y antiguo en el pretérito.

JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *En torno a Galileo* (1933)

... el porvenir, que [según Bradley] es una mera construcción de nuestra esperanza.

JORGE LUIS BORGES, *Historia de la eternidad* (1936)

FUTUROS PASADOS

Como ha podido verse en el capítulo anterior, los tiempos modernos trajeron consigo ciertamente, junto al sentimiento de aceleración, una forma nueva de mirar, aprehender y valorar el futuro. O por mejor decir, las últimas décadas del siglo XVIII y las primeras del XIX vinieron acompañadas de un cambio notable en la manera de concebir, ordenar y conceptualizar el tiempo. De los tres dominios en que este suele fraccionarse —pasado, presente y futuro—, el primero, el pasado, fue quedando relegado, y fue la última sección, el futuro, la que fue cobrando más peso hasta tomar decididamente la delantera. Y, aunque en castellano hasta muy avanzado el ochocientos la palabra *futuro*, al igual que *presente* y *pasado*, seguían siendo únicamente adjetivos y solo tardía y tímidamente empezaron a usarse también como sustantivos,[1] lo

[1] A finales de siglo, un diccionarista advierte del solecismo en el que incurren aquellos que emplean «los sustantivos [sic] *pasado*, *presente* o *futuro* sin referirse a la voz *tiempo*», en lugar de decir *lo pasado*, *lo presente* o *lo futuro*, como aconseja la RAE en su *Gramática* de 1885 si se desea sustantivarlos (Elías Zerolo, *Diccionario enciclopédico de la lengua castellana*, vol. 2, París, Garnier hermanos, 1895, 2 vols., p. 1654, s.v. «pasado»). Estos tres términos son sobre todo adjetivos y, si bien el caso de *pasado* (o *passado*, como se escribía usualmente hasta comienzos del setecientos) resulta un poco especial al tratarse además del participio pasivo del verbo *pasar* (o *passar*), la primera vez que en el *DRAE* las entradas «pasado» y «futuro» incluyen la indicación «u.t.c.s.m.» (es decir: «usado también como sustantivo masculino) es en la edición de 1984 (en

cierto es que poco a poco empezamos a encontrar textos y reflexiones de corte más o menos histórico o filosófico en los que la secuencia *el pasado - el presente - el futuro* (o, más frecuentemente, *el porvenir*) comienza a articularse y tematizarse siguiendo pautas que hoy identificamos como típicamente modernas.

La preocupación creciente por la celeridad de los tiempos y el advenimiento del futuro no fueron dos desarrollos independientes; al contrario, se trata de procesos concomitantes y entrelazados, entre los cuales es posible encontrar numerosos puentes y afinidades. A decir verdad, tanto la aceleración temporal como el futuro comenzaron ya a vislumbrarse en la primera modernidad y desde muy temprano se encuentran pistas, indicios y antecedentes de algunos temas que alcanzarán su pleno desarrollo dos o tres siglos después. En el capítulo anterior vimos que algunos escritores de comienzos del XIX insinuaron que la aceleración había comenzado en realidad a finales del siglo XV, con el desembarco de los primeros europeos en América. Ciertas palabras de Campanella, en su utopía *Ciudad del Sol*, tan preocupado él mismo por anticipar el futuro sobre bases astrológicas y proféticas, parecen sintomáticas de que a principios del seiscientos algunas sensibilidades empezaban a detectar movimientos de esa índole.[2] Por otra parte, en la cita que encabeza este capítulo sugiere Ortega que el giro del hombre moderno hacia el futuro puede retrotraerse hasta esas mismas fechas (comienzos del siglo XVII).[3]

Un grupo de académicos han explorado en detalle más recientemente esa posibilidad, asomándose incluso al otoño de la Edad Media.[4] En cualquier caso, creo que no deberían mezclarse las cosas, so pena de entrar en un terreno pantanoso que se presta a la confusión. Si bajo la etiqueta «lenguajes del futuro» o «futurología pragmática»[5] subsumimos cosas tan distin-

el caso de la acepción principal de «presente» esto no sucede hasta la edición de 1985). En la última edición del *DRAE* figura ya la acepción simplificada de «futuro» como sustantivo masculino en el sentido de «tiempo que vendrá».

[2] Escribe Tommaso Campanella en un pasaje de su obra, refiriéndose al siglo XVI, «ch'ha più historia in cent'anni che nõ habbe il mõdo in quattro mila, e più libri si fecero in questi cento, ch'in cinq̃ milia». *Città del Sole* (1602), mss., 29r.

[3] José Ortega y Gasset, *OC*, vol. V, p. 162.

[4] Andrea Brady y Emily Butterworth, eds., *The Uses of the Future in Early Modern Europe*, Nueva York, Routledge, 2010; véanse en particular las palabras de presentación, en las que Peter Burke discute y critica moderadamente las tesis de R. Koselleck y L. Hölscher acerca de este tema («Foreword. The History of the Future, 1350-2000», pp. ix-xx). Lucian Hölscher, *El descubrimiento del futuro*, Madrid, Siglo XXI, 2014 (se trata de la versión española de *Die Entdeckung der Zukunft*, Fráncfort del Meno, 1999; en 2016 se ha publicado una segunda edición alemana revisada y ampliada: Gotinga, Wallstein Verlag). Sobre el tipo de «futuros» que preocupaban en la Edad Media, véase John A. Burrow y Ian P. Wei, eds. *Medieval Futures: Attitudes to the Future in the Middle Ages*, Rochester, NY, Boydell, 2000. Véase también, sobre estos temas, Georges Minois, *Histoire de l'avenir: Des prophètes à la prospective*, París, Fayard, 1996.

[5] La palabra *futurology*, acuñada por O. Flechtheim en 1943, sólo empieza a usarse con cierta intensidad en la década de 1960.

tas como los oráculos, las profecías, las especulaciones sobre la fortuna, el cálculo de probabilidad, el interés por la posteridad, los almanaques y pronósticos, las utopías y anticipaciones literarias, las estrategias militares y las previsiones y seguros de los comerciantes; y si además pretendemos cubrir todos estos rubros en un arco temporal de seis o siete siglos, como propone Peter Burke,[6] corremos el riesgo de arrojar más penumbra que luz sobre estos asuntos. Del mismo modo que, como vimos, aceleración política y milenarismo son cosas diferentes (lo que no empece que en ciertas situaciones ambos tipos de aceleración pudieran solaparse y combinarse de diversas maneras), obviamente no es lo mismo la profecía que la utopía, ni el pronóstico astrológico que la prognosis científica, y todas estas cosas no debieran amontonarse *pêle-mêle* sin señalar los límites de cada género. Además, una cosa es la atención de minorías muy específicas a determinados aspectos concernientes a su futuro personal o familiar, y otra muy distinta el clima generalizado de expectación por el futuro de una sociedad o del mundo entero, tal y como se manifestó cumplidamente en la era de las revoluciones.[7] Mi propósito en este capítulo es ceñirme a este último fenómeno, e intentar pulsar los sentimientos al respecto principalmente entre las élites (y, hasta donde es posible, también en los sectores populares).

Aunque el marco cronológico de este libro no se remonta tan atrás, y por tanto deja a un lado los siglos de la alta modernidad, permítaseme al menos mencionar dos o tres pistas que a mi juicio cualquiera que pretenda ocuparse de los problemas de la temporalidad en los mundos ibéricos en tiempos del Renacimiento y el Barroco haría bien en tener en cuenta. Para el periodo más temprano, contamos con un valioso trabajo de Rafael Herrera, que contiene reflexiones muy sugestivas sobre los senderos perdidos de aquella primera modernidad.[8] Y en lo que hace al Barroco, hay dos clérigos, un jesuita portugués y otro español, cuyas obras merecerían análisis detenidos (algunos estudios se les han dedicado ya) que aquí naturalmente no podemos abordar. El primero es el madrileño Juan Eusebio Nieremberg, cuya exitosa obra *De la diferencia entre lo temporal y eterno* (Madrid, 1640), que conoció numerosas ediciones, más allá de su intención ascética, resulta en algunos de sus capítulos muy informativa sobre las formas de concebir, leer e interpretar el tiempo desde la Antigüedad.[9] El segundo, el lisboeta António Vieira,

[6] Burke «Foreword. The History of the Future, 1350-2000».

[7] Fritzsche, *Stranded in the Present*, pp. 19, 24, 27, 32, 45, 54 y *passim*.

[8] Rafael Herrera Guillén, «The Lost Modernity: 1436-1439 (Alfonso de Cartagena and Leonardo Bruni)», *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 6(2) (2016), pp. 100-130.

[9] Sobre las concepciones del tiempo en la Antigüedad y en la Edad Media europea resultan muy esclarecedores varios capítulos de la obra de Hans Blumenberg, *The Genesis of the Copernican World*, Cambridge, Mass., The MIT Press, 1987, parte IV, pp. 433-523. En cuanto al cómputo astronómico- matemático del tiempo, conviene recordar que la reforma gregoriana y, por tanto,

cuya sorprendente *Historia do futuro*, escrita en 1649 (aunque inédita hasta su primera publicación póstuma en Lisboa en 1718), ha dado origen a comentarios tan diversos como diversa y compleja es la obra, de ribetes milenaristas, sebastianistas y utópicos, pero que admite múltiples lecturas.

Un brevísimo extracto del inicio de este libro, cuyo título ha chocado a tantos observadores, refleja bien el espíritu inquisitivo e inquieto de su autor, cuya larga vida, viajera y agitada, transcurrió mayormente en Brasil. Vieira interpreta ciertos textos proféticos y bíblicos como señales fiables que permiten atisbar los planes inminentes de la Providencia, y acercarse así al futuro como quien descubre un nuevo continente. Tal vez esta cita sea suficiente para despertar la curiosidad del lector:

> O tempo, como o Mundo, tem dois hemisférios: um superior e visíbel, que é o passado, outro inferior e invisíbel, que é o futuro. No meio de um e outro hemisfério ficam os horizontes do tempo, que são estes instantes do presente que imos vivendo, onde o passado se termina, e o futuro começa. Desde este ponto toma seu princípio a nossa *História*, a qual nos irá descobrindo as novas regiões e os novos habitadores desde segundo hemisfério do tempo, que são os antípodas do passado. Oh que de cousas grandes e raras haverá que ver neste novo descobrimento![10]

Basten estas indicaciones para evidenciar que determinados aspectos del futuro no dejaron de interesar e inquietar a los hispanolusos de los siglos anteriores, en particular del XVII.[11] Dicho esto, en lo que resta de este capítulo concentraré mi atención sobre algunos de los cambios más importantes referentes a las concepciones de la temporalidad que tuvieron lugar en el Atlántico ibérico durante el periodo de la *Sattelzeit*. En aquellas décadas cruciales, mientras se desenvolvían las transformaciones semánticas que ya

el calendario global por el que se rige actualmente el mundo (un calendario que empezó siendo católico, luego cristiano, europeo y occidental, antes de convertirse en universal), emergió de un grupo de científicos que enseñaban a comienzos del siglo XVI en las aulas salmantinas: Ana María Carabias, *Salamanca y la medida del tiempo*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2012.

[10] António Vieira, *Obras escolhidas*, Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1953, vol. VIII, p. 7.

[11] Peter Burke, en el texto citado más arriba («Foreword. The History of the Future») menciona varios nombres de autores hispanolusos que se preocuparon tempranamente por anticipar el futuro en diversos terrenos, como el jesuita Vieira, el militar Gonzalo Fernández de Córdoba o el comerciante José Penso de la Vega (autor del tratado *Confusión de confusiones*, 1688, primer libro en el que se explica el funcionamiento de la bolsa de valores). Y no se olvida de señalar que también los descubridores, misioneros, aventureros, autores de pronósticos, arbitristas y burócratas tenían *in mente*, cada cual a su manera, cierta imagen del futuro. En lo que respecta al tema de la aceleración, determinados textos de teólogos y tratadistas políticos merecerían ser igualmente examinados desde esta óptica. Por mencionar un solo ejemplo ilustrativo, en el siglo XVII Juan Márquez recomienda al gobernante que medite con prudencia los asuntos; mas, una vez tomada su decisión, deberá «redimir el tiempo y acelerar la execución» (*El gobernador cristiano*, Madrid, 1625, lib. I, cap. XX, p. 119).

conocemos, se produjo asimismo un cambio cultural de gran calado que podríamos denominar «descubrimiento del futuro», un cambio con múltiples implicaciones que trajo consigo un completo reajuste en las maneras de concebir el tiempo y por ende todas las realidades sociales y políticas. Sorprendentemente, los historiadores apenas se han ocupado de elucidar un proceso cuya trascendencia para la evolución de las sociedades ibéricas no parece necesario subrayar.[12]

Sin ignorar pues que también en los siglos precedentes habría cosas que decir sobre el futuro, e incluso sobre aceleración temporal en ciertos momentos y hasta cierto grado, me parece fuera de toda duda razonable que la fase decisiva en que ambos temas llegaron a convertirse en cuestiones vitales para una parte considerable de la población comienza con las revoluciones de finales del siglo XVIII. Y, dentro de esta larga etapa de transición, el momento cumbre se corresponde con el estallido de las revoluciones iberoamericanas y sus secuelas, esto es, desde 1808 hasta mediados del ochocientos. A mi modo de ver, no sería descaminado presumir que la formación del concepto de *porvenir* y la conformación de la abigarrada constelación de voces usadas para describir y valorar la aceleración temporal[13] se vieron grandemente *aceleradas* desde el final del siglo XVIII, bajo el efecto catalizador de las revoluciones. Soy consciente de que hay en este desarrollo un cierto «efecto bucle». Se diría que los propios *conceptos* usados para hacer referencia a la aceleración y al futuro resultaron fuertemente afectados en su evolución semántica precisamente por el impacto de los *procesos* de aceleración histórica de los

[12] Hasta el momento, los trabajos más significativos sobre esta temática se han desarrollado en el seno de la red Iberconceptos, concretamente en el grupo dedicado a cuestiones de temporalidad e historicidad. Entre las principales publicaciones destacamos tres: sendos dosieres publicados en dos revistas especializadas («Experiencias de tiempo en los siglos XVIII y XIX iberoamericanos. Un abordaje desde la historia conceptual», coordinado por Fabio Wasserman y João Paulo Pimenta, *Almanack*, núm. 10 (2015), pp. 233-366; «Experiences of Time in the Ibero-American World, Eighteenth and Nineteenth Centuries», coordinado por Fabio Wasserman y Javier Fernández Sebastián, *Contributions to the History of Concepts*, vol. 11, núm. 2 (2016), pp. 43-132) y el libro de Fabio Wasserman, ed., *Tiempos críticos. Historia, revolución y temporalidad en el mundo iberoamericano (siglos XVIII y XIX)*, Buenos Aires, Prometeo, 2019.

[13] Teniendo en cuenta que sintagmas como «aceleración histórica» o «aceleración temporal» —dos instrumentos analíticos de factura académica— todavía no estaban disponibles en el siglo XIX (la primera formulación de una «ley de aceleración», obra de Henry Adams, data de comienzos del siglo XX), fenómenos como los que hemos tratado en el capítulo anterior fueron designados mediante un léxico variopinto que incluía muchas metáforas y tropos, expresiones pleonásticas y verbos seguidos de predicados sofisticados. Buena parte de estas fórmulas verbales aludían de una forma u otra a movimientos en el espacio. Por mencionar solo algunos sintagmas compuestos de un sustantivo y un adjetivo, encontramos en las fuentes *transición rápida, carrera vertiginosa, marcha precipitada, admirable celeridad, sorprendente aceleración, movimiento grandioso, aterradora intensidad, espantosa rapidez, velocidad prodigiosa, maravillosa mutación* y varios más. Nótese la variedad de calificativos y sus implicaciones evaluativas.

que estamos tratando en este capítulo y en el anterior (de los cuales dichos conceptos fueron a la vez índices y factores).

A partir de aquí, mi exposición seguirá un orden básicamente cronológico. Empezaré mostrando el giro que en este terreno supuso la Ilustración, al poner el acento en el valor de lo nuevo frente a lo acostumbrado, trasladando así la clave para el esclarecimiento del orden social desde el pasado al futuro. A continuación, examinaré la futurización radical de la política que trajeron las revoluciones liberales y de independencia. Y dedicaré la última sección a analizar lo que podríamos llamar el descubrimiento del futuro en sí mismo, un fenómeno que se observa a partir de 1830. Solo en las décadas centrales del siglo, en efecto, el porvenir fue tematizado como tal, convirtiéndose en objeto específico de análisis y de especulación, lo que daría lugar a un cuerpo de literatura centrado en cuestiones relativas al tiempo y a la temporalidad. Una parte considerable de estas publicaciones se ocuparon de imaginar futuros posibles o probables. Surgieron así diversas modalidades de prognosis y de utopía temporalizada. A la especulación acerca de lo que cabía esperar de los próximos años o décadas en distintos campos se añadió un género literario incipiente que, a mitad de camino entre el ensayo y la novela, conocerá a finales de siglo una nueva oleada de producciones, incluyendo algunas obras pioneras de lo que sesenta años más tarde empezaría a llamarse «ciencia ficción».

Antes de comenzar a desgranar esta pequeña historia del futuro en los siglos XVIII y XIX, me parece necesario advertir que la identificación de ciertas líneas principales en el discurso dominante de las élites iberoamericanas acerca de su tiempo histórico no es óbice para que diversos sectores sociales coetáneos, dentro y fuera de las élites, albergaran diferentes visiones acerca de los grandes marcos temporales. Diferentes visiones referidas al tiempo histórico en el que vivían, pero también a otras modalidades de tiempo social —religioso, cosmológico, cotidiano, etc.—. Con toda probabilidad, un análisis más fino y detallado del que aquí presentamos sacaría a la luz la «discordancia de tiempos»[14] no solo entre unos y otros momentos y generaciones, y entre las distintas clases y sectores de la población (especialmente entre las áreas rurales y urbanas), sino también en el interior de cada una de esas categorías clasificatorias.

UN NUEVO HORIZONTE

Si entendemos por «futuro» un espacio mental imaginario sobre el que se proyectan, siempre dentro de un horizonte intratemporal, diferentes escenarios colectivos que podrían o no hacerse realidad dependiendo, al menos en principio, de la voluntad y de las acciones intencionales emprendidas por la

[14] Christophe Charle, *Discordance des temps. Brève histoire de la modernité*, París, Armand Colin, 2011.

generación presente y por las que vendrán, el futuro así entendido solo comenzó a cristalizar con claridad en el discurso de un puñado de actores en la segunda mitad del setecientos. La revisión de un conjunto de textos elaborados, más que por historiadores, por literatos y filósofos, políticos y periodistas atentos a lo que sucedía a su alrededor en aquel periodo de transición nos permite acercarnos a las primeras concreciones de este nuevo espacio intramundano de realidad virtual, moldeable por la acción humana, que se abrió en aquellos años.

Como vimos en el cap. III, pp. 92*ss.* y en el cap. V, pp. 168*ss.*, en los tiempos de la Ilustración se produjo un cambio crucial en la vivencia de la temporalidad, cambio que supuso para quienes lo vivieron la elevación del futuro a una posición dominante como dimensión temporal. En todo el Occidente euroamericano se observa en efecto este giro cultural decisivo, que vino acompañado del surgimiento de una nueva conciencia crítica del tiempo histórico. Distanciándose más y más de un pasado a menudo despreciado como una rémora, las élites ilustradas se volvieron hacia el futuro como la nueva estrella polar que debía orientar a sus sociedades en su ruta en pos de la emancipación y del progreso. Mientras que durante siglos la luz para entender lo presente y lo venidero solía provenir del pasado, ahora se invertían las tornas: en adelante se esperaba que, al revés, fuese el faro del futuro —de un futuro imaginativamente anticipado— el que proyectase su potente luz para esclarecer el presente y el pasado. Y algunos conceptos-guía, cargados de expectativas —incluyendo los principales -ismos políticos—, abrieron horizontes de posibilidades insospechadas y un nuevo imaginario social que invitaba a todo tipo de reformas, a la mejora constante y al diseño de nuevas instituciones.[15]

De acuerdo con esta interpretación, la nueva manera de estar en el tiempo llevó aparejada no simplemente la acuñación de nuevos conceptos, sino algo más trascendente: el descubrimiento de una nueva manera de producirlos. Mientras que tradicionalmente la orientación sobre cómo actuar moral y políticamente —pero la acción política en esos tiempos estaba circunscrita a grupos muy restringidos— se basaba sobre todo en las experiencias acumuladas por las generaciones anteriores, la nueva creencia en el progreso y en la perfectibilidad del ser humano hizo posible lo que hemos llamado un *nuevo régimen de conceptualización* (*vida supra*, cap. III, pp. 92*ss.* y V, pp. 168*ss.*). En el régimen moderno la innovación conceptual ya no sería un mero subproducto, un resultado circunstancial no buscado de las experiencias acumuladas, sino que más bien las nuevas experiencias estarían dirigidas por ciertos conceptos-guía al servicio de metas marcadas *a priori* por la voluntad humana sobre la pizarra en blanco de un futuro abierto.

[15] Koselleck, «"Espacio de experiencia" y "horizonte de expectativa"». Del mismo autor, «Innovaciones conceptuales del lenguaje de la Ilustración».

Aunque naturalmente las modalidades, intensidad y velocidad de la mutación cultural a la que aludimos difieren considerablemente de unas regiones a otras —y, dentro de una misma región, difiere también entre los distintos actores individuales y colectivos, lugares, momentos y circunstancias—, creemos que esta interpretación es globalmente válida para Occidente en su conjunto. Y la multiplicación de traducciones y transferencias conceptuales entre los diversos países y áreas lingüísticas en aquel tiempo de Ilustración y de revoluciones no hizo sino reforzar esa dinámica conceptual «futurizante» que, con diferencias de ritmos y de matices, se observa por doquier.[16]

Los trabajos efectuados en *Iberconceptos* han ratificado que el uso estratégico de ciertas palabras clave en los debates políticos en los variados espacios el Atlántico ibérico giró en aquellos años decididamente hacia el futuro. Mientras que en el terreno institucional el programa de reformas de las monarquías española y portuguesa y la proliferación de proyectos de todo tipo —no por casualidad aquel fue un tiempo de *proyectistas*[17]— pueden ser vistos como un fermento de la futurización sistemática de la política, multitud de escritos e impresos de todas clases por parte de muy diversos agentes y publicistas en las últimas décadas del siglo XVIII confirman masivamente esa basculación hacia el futuro también en la esfera pública.[18]

Ni los escritos privados ni la correspondencia epistolar quedaron al mar-

[16] Diríase que circa 1800 se estaba produciendo un cambio de mentalidad en todas las regiones euroamericanas: también en las transferencias conceptuales interregionales el peso de las expectativas empezaba a exceder al de las experiencias. George Rodrigo Bandeira Galindo, «Legal Transplants between Time and Space», en Thomas Duve, ed., *Entanglements in Legal History: Conceptual Approaches*, Fráncfort del Meno, Max Planck Institute for European Legal History, 2014, p. 137.

[17] Pedro Álvarez de Miranda, «"Proyectos" y "proyectistas" en el siglo XVIII español», *Boletín de la Real Academia Española*, vol. 65, núm. 236 (1985), pp. 409-430.

[18] *DPSMI-I* y *DPSMI-II*. Bandeira Galindo, «Legal Transplants…», pp. 129-148. José Carlos Chiaramonte, *La Ilustración en el Río de la Plata. Cultura eclesiástica y cultura laica durante el Virreinato*, Buenos Aires, Sudamericana, 2007. Renán Silva, *Los ilustrados de Nueva Granada, 1760-1808: Genealogía de una comunidad de interpretación*, Medellín, Fondo Editorial EAFIT-Banco de la República, 2002. Ekkehart Keeding, *Surge la nación: la Ilustración en la Audiencia de Quito (1725-1812)*, Quito, Banco Central del Ecuador, 2005. Jesús Astigarraga, ed., *The Spanish Enlightenment revisited*, Oxford, Voltaire Foundation, 2015. Brian Hamnett, *The Enlightenment in Iberia and Ibero-America*, Scarborough, University of Wales Press, 2017. Elizabeth Franklin Lewis, Mónica Bolufer Peruga, Catherine M. Jaffe, eds., *The Routledge Companion to the Hispanic Enlightenment*, Londres, Routledge, 2019. Premo, *The Enlightenment on Trial*, pp. 4 y 15. Una discusión historiográfica reciente sobre el alcance de la Ilustración en Hispanoamérica, especialmente crítica con el capítulo que le dedica a Iberoamérica Jonathan Israel en su libro *Democratic Enlightenment. Philosophy, Revolution, and Human Rights, 1750-1790*, Oxford, OUP, 2013, pp. 504-534: Roberto Breña, y Gabriel Torres Puga, «Enlightenment and Counter-Enlightenment in Spanish America. Debating Historiographic Categories», *International Journal for History, Culture and Modernity*, núm. 7 (2019), pp. 344-371. En realidad, en la literatura económica la orientación hacia el futuro no era propiamente una novedad. Al fin y al cabo, los grandes *arbitristas* de los siglos XVI y XVII suelen ser vistos como precedentes directos de los *proyectis-*

gen de aquel creciente culto al futuro que desplazaba con rapidez a la tradicional autoridad del pasado. Mencionaré a manera de ejemplo una anotación de Jovellanos en su diario a finales del setecientos. Se pregunta retóricamente el jurista español por el juicio de la posteridad acerca de cierta decisión concerniente a la lectura de libros prohibidos por parte de un eclesiástico. Jovellanos condena sin paliativos tal medida represiva desde el tribunal imaginario del futuro, al tiempo que expresa su firme creencia de que la próxima generación «será más ilustrada, más libre y más feliz que la presente». Años después, en circunstancias bien distintas, Simón Bolívar expresa en voz alta con similar convicción juicios políticos formulados desde un hipotético futuro.[19]

Si algo caracteriza al discurso ilustrado es su fe en la superioridad de lo nuevo sobre lo viejo, una actitud cognitiva —llamada a veces «espíritu novador»— que entraña la presunción de que la razón y la verdad podrían encontrarse mucho más plausiblemente en el futuro que en el pasado.[20] En el mundo hispano dieciochesco esta convicción, muy extendida entre los sectores más dinámicos de las élites, fue generalmente acompañada de una gran receptividad a las ideas y modas foráneas, principalmente francesas. Los vocabularios de la renovación y del progreso, cada vez más utilizados, dan testimonio de ello. Tales vocabularios, que incluyen verbos como civilizar o reformar, adjetivos como moderno, nuevo e innovador, sustantivos como novator, moda, proyecto, civilización, reforma, progreso y varios más, sin dejar de resultar polémicos, gozaron de alta estimación.[21] Dicho esto, y aunque las minorías ilustradas del conjunto de la monarquía compartían este léxico, no es menos cierto que los imaginarios y experiencias de la temporalidad por parte de las élites distaron de ser homogéneas en todos sus territorios, contrastando en particular dos versiones bastante disímiles en el hemisferio oriental y en el occidental.

Es posible discernir, a este respecto, la divergencia creciente entre los

tas del XVIII. Con todo, la discordancia semántica entre las palabras *proyecto* y *arbitrio* deja ver la diferente cualidad temporal de esas dos figuras.

[19] Anotación del 6 de agosto de 1795 en el diario de Jovellanos: Gaspar Melchor de Jovellanos, *Diario (Antología)*, ed. de José Miguel Caso González, Barcelona, Planeta, 1992, p. 277. De manera semejante, Bolívar se atreve a pronosticar en la primera carta de Jamaica (6 de septiembre de 1815) que, aunque los españoles lograsen reconquistar América y abortar así las sublevaciones independentistas, la siguiente generación retomaría idénticos objetivos veinte años después (Simón Bolívar, *Obra política y constitucional*, Madrid, Tecnos, 2007, p. 9). En el discurso de Angostura (1819) su transporte al futuro será todavía más explícito: «volando entre las próximas edades, mi imaginación se fija en los siglos futuros, y observando desde allá [...] la prosperidad que ha recibido esta vasta región, me siento arrebatado» (Simón Bolívar, *Escritos políticos*, Madrid, Alianza Editorial, 1971, pp. 122-123).

[20] Víctor Goldgel, *Cuando lo nuevo conquistó América. Prensa, moda y literatura en el siglo XIX*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013, p. 179.

[21] Álvarez de Miranda, *Palabras e ideas*, pp. 621-670.

grupos ilustrados de una y otra orilla del Atlántico ibérico. En efecto, algunos de los más conspicuos políticos, escritores y publicistas peninsulares de la segunda mitad del siglo XVIII —Cadalso, Campomanes, Forner, Arroyal, Jovellanos—, impulsores de una conciencia nacional emergente circunscrita a la España metropolitana, encuentran en el pasado español ciertos elementos de modernidad dignos de ser emulados. La creatividad y el estilo de algunos grandes escritores del Siglo de Oro en el orden literario, las experiencias tempranas de España como «nación comerciante» en el terreno económico, o las libertades medievales y la antigua constitución mixta en el terreno político-constitucional, son algunos de esos elementos que supuestamente merecería la pena recuperar. La emulación de esos insignes modelos del pasado con la vista puesta en un futuro que apuntaba hacia la superación y la felicidad colectiva permitía entonces reclamar las imprescindibles reformas bajo la fórmula de una regeneración que, dejando atrás un largo periodo de decadencia, devolvería a España su antiguo esplendor y abriría un nuevo ciclo de prosperidad y bienestar.[22] Y en lo tocante a la economía, se impuso la idea de que era necesaria una racionalización que incluía la reforma a fondo de la administración americana, el aprovechamiento más eficiente de los recursos y el fomento de la actividad mercantil, a imitación de los holandeses y sobre todo de los británicos. Se suponía que tales medidas permitirían reconvertir, al menos hasta cierto punto, los dominios americanos de la monarquía en colonias a la inglesa.[23]

Huelga decir que desde el hemisferio occidental las cosas se veían de muy diferente manera. Los grupos criollos, en particular, sintiéndose perjudicados por las reformas borbónicas, comenzaron a elaborar una ideología alternativa. Oscilando entre dos relatos difícilmente conciliables, los intelectuales criollos se debatían entre el orgullo por la epopeya de sus antepasados (los conquistadores) y la exaltación de las raíces prehispánicas de sus sociedades.[24] Su tradicional exigencia de «prelación» de los nacidos en el Nuevo Mundo sobre los peninsulares para los empleos públicos en Indias se vio reforzada con la construcción de un sólido discurso jurídico que poco a poco erigía a «la América» como un nuevo sujeto político imaginario, un espacio autóno-

[22] Pablo Sánchez León, «Decadencia y regeneración. La temporalidad de los conceptos fundamentales de la modernidad española», en Fernández Sebastián y Capellán de Miguel, eds., *Conceptos políticos, tiempo e historia*, pp. 271-300, 281-288. Mario Onaindía, *La construcción de la nación española. Republicanismo y nacionalismo en la Ilustración*, Barcelona, Ediciones B, 2002. Jesús Torrecilla, «La luz de la nación en las *Cartas Marruecas*», en Francisco de la Rubia Prado y Jesús Torrecilla, eds., *Razón, tradición y modernidad: re-visión de la Ilustración hispánica*, Madrid, Tecnos, 1996, pp. 271-297.

[23] Elliott, *Imperios del mundo atlántico*. Paquette, *Enlightenment, Governance, and Reform in Spain and its Empire, 1759-1808*. Veánse también las referencias mencionadas en las notas 18 y 22.

[24] Brading, *Orbe Indiano*. Scavino, *Narraciones de la independencia*.

mo dentro de la monarquía y una nueva patria.[25] Una patria que, consiguientemente, comenzaba a reclamar su propia historia.[26] Y algunos textos revolucionarios de finales del XVIII, como la llamada *Carmañola Americana* (traducción libre de la *Carmagnole* por Manuel Cortés Campomanes que forma parte de los papeles incautados con ocasión de la conspiración de Gual y España, de 1797), tras rechazar frontalmente a la monarquía, que es equiparada con la tiranía, apuntan hacia un futuro republicano de color de rosa (véanse en especial las estrofas 13 a 25).

No obstante, sin dejar de reconocer su identidad como americanos y de enorgullecerse de las antigüedades precolombinas, reivindicadas con singular empeño por algunos jesuitas expulsos,[27] los ilustrados hispanoamericanos no renunciaban en absoluto a sus orígenes europeos. Y por supuesto,

[25] Carlos Garriga, «La politización de *la América* criolla. (En torno a la *Representación* mexicana de 1771)», *Actas del XVIII Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 2015. Del mismo autor, «Patrias criollas, plazas militares».

[26] El jesuita peruano Juan Pablo Viscardo afirma con rotundidad que «el nuevo mundo es nuestra patria, su historia es la nuestra» (Juan Pablo Viscardo y Guzmán, *Carta dirigida a los Españoles Americanos* [1791, 1801], en OC, Lima, Banco de Crédito del Perú, 1988, p. 205). Véase también Rubén Vargas Ugarte, *La carta a los españoles americanos de don Juan Pablo Viscardo y Guzmán*, Lima, Librería e Imprenta Gil, 1964, p. 167, así como *Carta dirigida a los Españoles Americanos*, ed. de David A. Brading, Ciudad de México, FCE, 2004. Con la crisis de 1808, empiezan a aparecer historias específicas de cada territorio americano, que vienen a añadirse a las de los cronistas de Indias y a las de los jesuitas expulsos (además de otras obras de autores afamados del siglo XVII, como el Inca Garcilaso o Antonio de Solís) y en cierto modo prefiguran las historias nacionales. Véase, por ejemplo, el *Compendio de la historia de la ciudad de Guatemala*, de Domingo Juarros (1808), que vino a agregarse a la *Historia de Guatemala* (1690) de Fuentes y Guzmán mencionada en Antonio Juarros, *Guatemala por Fernando Séptimo*, Guatemala, Impresor Real, s. f. [1810], pp. 28-29, así como la lámina núm. 18 de este mismo folleto, y el *Resumen de la Historia de Venezuela*, escrito por Andrés Bello, que apareció en el *Calendario Manual y Guía de Forasteros*, primer libro impreso en Caracas (1810). El venezolano Manuel García de Sena traduce y publica poco después una *Historia concisa de los Estados Unidos* de John McCulloch (1812). Para el caso de Nueva Granada, *vide supra* cap. VIII, n. 114. Con respecto a la lámina 18 del librito de Juarros *Guatemala por Fernando Séptimo* (fig. 8), desde el punto de vista de la historia cultural es interesante observar que sus artífices guatemaltecos se inspiraron en una pintura de Solimena (fig. 9) que conoció diversas copias y avatares. De ser, en su versión original, un homenaje a Luis XIV, pasó a serlo sucesivamente a Luis XV, a Carlos III (véase la estampa de M. Salvador Carmona, fig. 10), y finalmente a Catalina II de Rusia. Nótese que el lugar preeminente que ocupa Minerva en el cuadro de Solimena se transforma, sin necesidad de introducir ningún cambio sustancial, en una alegoría de Hispania-Minerva en el grabado de Carmona, y en una efigie del cronista Fuentes y Guzmán en el caso del folleto de Guatemala. La *Alegoría de la Villa de Madrid*, de Francisco de Goya, experimentó asimismo entre 1810 y 1873 vicisitudes semejantes (*vide supra* cap. X, n. 59)

[27] Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo*. Cañizares-Esguerra, *Cómo escribir la historia del Nuevo Mundo*. Silvia Sebastiani, «Las escrituras de la historia del Nuevo Mundo: Clavijero y Robertson en el contexto de la Ilustración europea», *Historia y Grafía* 37 (2011), pp. 203-236; de la misma autora, «L'Amérique des Lumières et la hiérarchie des races. Disputes sur l'écriture de l'histoire dans l'*Encyclopaedia Britannica* (1768-1788)», *Annales HSS* 2 (2012), pp. 327-341.

leían con fruición a los enciclopedistas franceses y orientaban sus anhelos hacia el futuro. Esa identidad fluctuante añade cierta complejidad a la forma en que los criollos se representaban su propia posición en el tiempo e imaginaban la temporalidad de los conceptos. Algunas de las contradicciones implícitas en esa titubeante «doble identidad» saldrían a la luz pocos años después, cuando llegó el momento de la emancipación. ¿Era la independencia el reverso de la conquista —digamos, la revancha de Moctezuma y Atahualpa sobre Cortés y Pizarro—, y en consecuencia una especie de enlace con el tiempo pasado, o se trataba más bien de la inauguración de una nueva era cuajada de esperanzas, pero también de incógnitas? (véanse cap. VIII, pp. 292*ss.* y, en el cap. X, pp. 360*ss.* y n. 53). Esta última visión, sin duda la predominante, situaba a las emergentes naciones hispanoamericanas ante un futuro lleno de incertidumbres. Y para despejarlas, los revolucionarios de 1810 y años siguientes apenas contaban con orientación alguna, a no ser las que podían extraer del precedente norteamericano, tan distinto en muchos aspectos.

Todos estos debates y vacilaciones tenían lugar sobre la tela de fondo de un «discurso de la futuridad» que venía acompañando al Nuevo Mundo prácticamente desde su «descubrimiento» por los europeos.[28] Si bien ese discurso fue cambiando con el tiempo, y cobraría un nuevo significado al difundirse las filosofías de la historia ilustradas, incluyendo la teoría de los cuatro estadios, persistió una «negación de la coetaneidad»[29] por parte de los intelectuales europeos que hizo que, casi por definición, «América ocupase una posición de futuridad con respecto al Viejo Mundo»[30] (futuridad que, sobra decirlo, es otra forma de nombrar el atraso).

Algunos testigos de la época, tanto peninsulares como americanos, fueron conscientes de los desajustes y discordancias temporales que podían observarse tanto a nivel local como provincial/virreinal o incluso continental, como se ha visto. Aflora entonces la idea de que hombres del mismo país y momento vivirían en realidad en épocas históricas distintas. Tales «distancias» temporales serían claramente perceptibles en el plano espacial. Así, el

[28] Carlos J. Alonso, *The Burden of Modernity, The Rhetoric of Cultural Discourse in Spanish America*, Nueva York, OUP, 1998, pp. 8-11. El tópico se perpetúa a lo largo del siglo XIX: «En el Antiguo Mundo casi todo es Historia, en América todo es porvenir» (Francisco de Paula González Vigil, *Defensa de la autoridad de los Gobiernos y de los Obispos contra las pretensiones de la Curia Romana*, vol. 1, núm. 1, Lima, J. H. Molina, 1849, p. xix). La influyente pluma de Hegel describía a la América hispana, más que como la tierra del futuro, como un territorio sin historia y sin porvenir: José Santos Herceg, «La imagen de América en Hegel. De la caricatura a la falta de respeto», en Jacinto Choza, Marta Betancourt y Gustavo Muños, comps., *La idea de América en los pensadores occidentales*, Sevilla, Thémata-Plaza y Valdés, 2009, pp. 31-42.

[29] La fórmula «the denial of coevalness» fue utilizada por primera vez por el antropólogo Johannes Fabian en su libro *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*, Nueva York, Columbia University Press, 1983.

[30] Alonso, *The Burden of Modernity*, pp. 7 y 8.

economista Cabarrús hace notar en 1792 que el viajero que se aleja de la capital de España efectúa una suerte de rápido viaje en el tiempo. La falta de comodidades y el atraso en las áreas rurales circundantes le lleva a comentar que «basta salir a dos leguas de Madrid para retroceder a dos siglos».[31] Más radicalmente, el revolucionario José Marchena dirigía ese mismo año desde su voluntario exilio en Francia un manifiesto a los españoles en el que, sin dejar de rendir tributo de admiración hacia instituciones y movimientos libertarios medievales en Aragón y en Castilla, advertía a sus compatriotas con exageración manifiesta de que «la España está a diez mil leguas de la Europa y a diez siglos del decimoctavo».[32]

Pero no se trataba solo de «alocronismos» y diferencias en el espacio y en el tiempo, sino también en las mentalidades de diferentes grupos de gentes, con relativa independencia de sus lugares de residencia. En sus viajes por la América española en el cambio de siglo, Alexander von Humboldt notó un agudo contraste entre quienes «conserva[ban] una vieja adhesión a los antiguos usos, a la simplicidad en las costumbres», y aquellos otros —mayoritarios según Humboldt— que se mostraban favorables a adoptar «hábitos e ideas nuevas» y se ocupaban «menos aún del presente que del porvenir».[33]

Grandes esperanzas

El cambio en el régimen de conceptualización característico del movimiento ilustrado llevó aparejadas transformaciones importantes en el terreno ideo-

[31] Francisco Cabarrús, *Cartas sobre los obstáculos que la naturaleza, la opinión y las leyes oponen a la felicidad pública* [1792], Vitoria, Imprenta de don Pedro Real, 1808, p. 113. Análogamente, para las modernas élites cubanas habaneras de mediados del siglo XIX, «ir a Puerto Príncipe era hacer un viaje al pasado». Goldgel, *Cuando lo nuevo conquistó América*, p. 152.

[32] *A la nación española*, 1792 (AHN, Madrid, Inquisición, 4429/14). Marchena, *Obra española en prosa*, p. 110.

[33] El propio Humboldt augura en «el porvenir de América» la llegada de «una nueva era», próspera y pacífica, para «el estado social de los pueblos de occidente». *Alejandro de Humboldt por tierras de Venezuela*, ed. de Pedro Grases, Caracas, Editorial Arte, 1983, pp. 137 y 296. Tres décadas más tarde, Alexis de Tocqueville, quien jamás viajó a aquellas regiones, sostendría que el clima de América del Sur, en los trópicos, hace que el hombre que allí vive se sienta «atado al momento en que viv[e], [...] inconsciente del porvenir». *De la démocratie en Amérique* [1835], París, Robert Laffont, 1986, p. 56. (Algo no muy distinto, por cierto, había escrito Pedro Mártir de Anglería a finales del siglo XV y comienzos del XVI sobre los indígenas americanos en su obra *De Orbe Novo* (*Décadas del Nuevo Mundo*, Madrid, Polifemo, 1989, década I, lib. II, cap. IV, pp. 145-146). Simón Bolívar, por su parte, asume plenamente en sus escritos la filosofía de la historia «futurista» típica de la modernidad y se atreve a vaticinar que la incapacidad de los españoles para comprender que la historia se encamina hacia un futuro de emancipación y de progreso llevará a la desaparición de España como país (Miguel Saralegui Benito, «El antiespañolismo de la *Carta de Jamaica*: entre la legitimidad de la independencia y la justificación del fracaso republicano», *Revista de Indias*, vol. LXXVII, núm. 270 (2017), pp. 405-429, p. 419).

lógico que a su vez no dejaron de traducirse en nuevas prácticas sociales y políticas. Así, la historiografía político-intelectual acerca del mundo hispano ha puesto de relieve que, coincidiendo aproximadamente con el cambio de siglo, se estaba produciendo insensiblemente un tránsito desde la Ilustración al liberalismo en la región.[34] En tal contexto, según un especialista «hacia comienzos del siglo XIX, los hispanoamericanos empezaron a concederles a las ideas una capacidad de transformación social de la que antes habían carecido».[35]

La crisis de la Monarquía española en 1808 y la subsiguiente invasión napoleónica marcaron la entrada súbita en una era de inestabilidad, en la que no faltaron movilizaciones por la independencia, guerras civiles y revoluciones liberales. La oscura conciencia de que, dadas las excepcionales circunstancias políticas por las que atravesaban, las experiencias anteriores servían de muy poco y era preciso improvisar salidas imaginativas a la crisis política y constitucional forzó a los agentes que la vivieron a fijar su mirada en el futuro. Un futuro que, si bien en el discurso revolucionario figuraba radiante y adornado de brillantes colores, todo indica que a los ojos de la mayoría aparecía incierto, incluso amenazador, en la medida en que, como se ha visto en el capítulo precedente, iba acompañado de un sentimiento inquietante de aceleración de los tiempos.[36] Es más: quienes vivieron aquel periodo de incertidumbre y cambios vertiginosos —«turbación de los tiempos», lo llamaron algunos— albergaron en ocasiones temores apocalípticos

[34] Astigarraga, ed., *The Spanish Enlightenment revisited*. Elorza, *La ideología liberal en la Ilustración española*. Gonzalo Anes, *El antiguo régimen: los Borbones*, Madrid, Alianza Editorial - Alfaguara, 1976. Enrique Florescano e Isabel Gil Sánchez, «La época de las reformas borbónicas y el crecimiento económico, 1750-1808», en Enrique Cárdenas, comp., *Historia Económica de México*, Ciudad de México, FCE, 2003. Horst Pietschmann, *Las reformas borbónicas y el sistema de intendencias en la Nueva España. Un estudio político-administrativo*, Ciudad de México, FCE, 1996. Geoffrey J. Walker, *Política española y comercio colonial, 1700-1789*, Barcelona, Ariel, 1979. Josefina Vásquez Zoraida, coord., *Interpretaciones del siglo XVIII mexicano. El impacto de las reformas borbónicas*, Ciudad de México, Nueva Imagen, 1992. Luis Alberto Romero, «Ilustración y liberalismo en Iberoamérica, 1750-1850», en Fernando Vallespín, ed., *Historia de la teoría política*, Madrid, Alianza, 1990-1993, 5 vols., vol. 3 (1991), pp. 448-485. Chiaramonte, *La Ilustración en el Río de la Plata*. Silva, *Los ilustrados de Nueva Granada*. Keeding, *Surge la nación*.

[35] Goldgel, *Cuando lo nuevo conquistó América*, p. 62.

[36] En el primer capítulo de su libro *In Bluebeard's Castle* (1971), George Steiner ha llamado la atención sobre la inquietud de quienes vivieron aquellos años de insólita aceleración temporal. Sin embargo, al poner el foco exclusivamente en el caso francés e ignorar las revoluciones del Atlántico ibérico, Steiner considera clausurado el ciclo revolucionario en 1815 y minusvalora el enorme impacto de las revoluciones de 1820. Este sentimiento de aceleración y de preocupación por el futuro resurgirá con fuerza nuevamente en otras ocasiones, en particular durante las revoluciones del 48. Véase, por ejemplo, Agustín Mendía y Ventura Rodríguez Aguilera, *Europa marcha, ó sea análisis filosófico de la historia del progreso europeo antiguo y moderno, y de la revolución de 1848*, Valencia, Imprenta de D. José Mateu Garín, 1849, pp. 3-5.

que dieron lugar a distintas formas de milenarismo (véase capítulo XI, pp. 425-435).

Desde el comienzo de la crisis —ya desde la formación de las primeras juntas, pero especialmente tras la convocatoria de Cortes (mayo de 1809)—, pese a las dificultades, menudean en todo el orbe hispano las declaraciones enfáticas sobre la confianza en un futuro próspero y feliz, que generalmente se contrasta con un pasado y un presente de abatimiento e infelicidad.[37] En las páginas de *El Peruano* se afirma, por ejemplo, que el objeto de las reformas constitucionales emprendidas en Cádiz es traer la prosperidad a España para «que sean felices nuestros hijos y nietos, ya que no lo seamos nosotros, ni lo han sido nuestro padres».[38] También los líderes y propagandistas de los procesos rupturistas con la metrópoli en toda América del Sur —desde Venezuela hasta Chile— proclaman su confianza en el florecimiento de los nuevos estados.[39] Así, Camilo Henríquez escribe en la *Aurora de Chile* que, puesto que «la esperanza es el móvil del corazón humano», resulta impresindible persuadir a todos de «que del nuevo orden de cosas ha de resultar un aumento de prosperidad pública» y educar políticamente a la juventud para formar una «generación futura» de verdaderos ciudadanos.[40] Un sentimiento que no solo se traduce en llamadas a romper de una vez con el pasado —o al menos, en palabras del *Despertador Araucano*, a «olvidar lo pasado y pensar en lo porvenir»[41]—, sino que abriga frecuentemente expectativas exageradas sobre los niveles de riqueza y prosperidad que habrían de lograr los nuevos países independientes.[42] En este contexto, no es raro que se enfaticen las dotes pro-

[37] Me he ocupado en un trabajo reciente de la redescripción retórica operada por los sectores más críticos de la Ilustración hispana, sensibles a los argumentos de la leyenda negra antihispánica, para dotar a España de un nuevo pasado de tintes sombríos con vistas a respaldar sus exigencias de reformas profundas: «"Los desaciertos de nuestros padres". Los liberales y los orígenes del llamado "problema español"».

[38] *El Peruano*, Lima, 20 de marzo de 1812, citado por Cristóbal Aljovín de Losada, «Revolución-Perú», en DPSMI-II, vol. 9, p. 172. El presbítero liberal de Segovia Joaquín López confiaba igualmente en que el sistema constitucional traería a su hijo la felicidad que él mismo no había conocido (Archivo Diocesano de Segovia. Infidencia, 1832, cit. en *Sermones revolucionarios del Trienio Liberal (1820-1823)*, ed. de Gérard Dufour, Alicante, Instituto de Cultura «Juan Gil-Albert», 1991, p. 46. El art. 10 del *Acta de Federación de las Provincias Unidas de la Nueva Granada* (27 de noviembre de 1811 incluye asimismo una referencia explícita a la dicha de las «generaciones futuras» como «fruto de los desvelos que hoy consagramos a esta Patria querida», en *Las constituciones de Colombia*, comp. Diego Uribe Vargas, Madrid, Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1985, p. 373. *Vide supra*, nota 19 y cap. XI, n. 70. Los tiempos convulsos de las revoluciones son tiempos de angustias y temores, pero también, naturalmente, de grandes esperanzas, aunque a menudo esas esperanzas se transfieran a la generación siguiente: Peter Burke, «Does Hope Have a History?», *Estudos Avaçados* 26/75 (2012), pp. 207-218.

[39] Numerosos ejemplos en nuestro DPSMI-I y II.

[40] «Del entusiasmo revolucionario», *Aurora de Chile*, 10 de septiembre de 1812, pp. 2-4. He mencionado este artículo más arriba: cap. VIII, n. 58.

[41] *Despertador Araucano*, 3 de mayo de 1823.

[42] Algunos ejemplos reveladores de esas grandes esperanzas para el Brasil del futuro: *Carta ao sacristão de Tambi, sobre a necessidade da reunião de Cortes no Brasil*, Río de Janeiro, Impressão de Silva Porto, 1822, p. 7, cit. Rafael Fanni, *Temporalização dos discursos políticos no processo de Independência do Brasil (1820-1822)*, Tesis de maestría, São Paulo, Universidade de São Paulo, 2014, p. 1. *Reverbero Constitucional Fluminense*, 12 de marzo de 1822, pp. 213-214 y 30 de julio 1822, pp. 114-115. En la prensa y el ensayismo político de los nacientes países hispanoamericanos encontramos muchas afirmaciones de parecido tenor.

féticas de sus líderes. Bolívar no fue el único en ser considerado un visionario.[43] En su poema «América», Andrés Bello le atribuye al prócer de la independencia de Nueva Granada Miguel Pombo cualidades de adivino: «el porvenir glorioso de su patria/Con profético acento te revela».[44] Años antes, al iniciarse la crisis en la Península, diversos publicistas habían descrito con acentos alternativamente épicos o alucinados su encuentro con la numinosa figura del Tiempo, y tratado de interpretar sus arcanos sobre al incierto futuro del país.[45]

En esas circunstancias, la discusión sobre el equilibrio de beneficios y perjuicios entre las generaciones salta al primer plano. La balanza en esas relaciones intergeneracionales podía ser imaginada de distintos modos, y a lo largo del siglo XIX encontramos diversas formulaciones de ese problema. Acabamos de ver cómo un periódico liberal peruano lamentaba la desventura de los antepasados y confíaba en la felicidad de los descendientes, gracias a los esfuerzos de la generación actual —la de su tiempo— para constitucionalizar la monarquía. El asunto había sido ya puesto sobre la mesa en una carta privada de Jovellanos en tiempos de la Revolución francesa. El ilustrado asturiano, que tan confiado se mostraba en un futuro mejor (*vide supra* nota 19), temía sin embargo las consecuencias de una revolución radical que, con la coartada de mejorar la suerte de los que vendrán, pudiera llegar —como estaba sucediendo en Francia— a infligir mucho dolor a quienes viven ahora; como le decía en una carta a su amigo Jardine en 1794, convenía «llevar el progreso por sus grados» y «jamás concurriré a sacrificar la generación

[43] Sus últimos augurios sobre la futura suerte de Hispanoamérica son, sin embargo, terriblemente melancólicos: Lynch, *Simón Bolívar*, p. 368. Harwitz Vallenilla, ed., *Simón Bolívar. Estado ilustrado, nación inconclusa*, pp. 143 y 151. Años antes, el propio Bolívar, en un texto de tintes oníricos titulado *Mi delirio en el Chimborazo* (1822), describió su encuentro con el fantasma del Tiempo y su esfuerzo por leer en el rostro de aquel anciano venerable «la Historia de lo pasado y los pensamientos del Destino».

[44] *La Biblioteca Americana o Miscelánea de Literatura, artes y ciencias*, por una Sociedad de Americanos, Londres, Imprenta de Don G. Marchant, Ingram Court, 1823, 2 vols., vol. II, p. 3.

[45] Véase, por ejemplo, el texto anónimo titulado «Las víctimas de España. Relación de un sueño» (E. V. y A, *Religiosas víctimas inmoladas en el corazón de la España, por la restauración y felicidad de su perseguido monarca el señor Don Fernando el* [sic] *VII que Dios guarde* (s.l., s.i., 1808), pp. 7ss. Agustín de Silva y Palafox, *El templo del Destino o el tiempo futuro. Drama heroico en cuatro actos*, Cádiz, Imprenta Tormentaria, 1812. La preocupación de los grupos antiliberales por el futuro de España se patentiza también en diversos folletos, como por ejemplo el que escribió el obispo de Santander, Rafael Tomás Menéndez de Luarca, expresivamente titulado *La España futura, feliz o infeliz en extremo según lo que fuere el que al presente (Año de 1812) se piensa celebrar en ella Concilio Nacional*, Santiago, Imprenta de D. Ignacio Aguayo, s. f. [1812] (*vide supra* cap. XI, n. 57).

presente por mejorar las futuras».[46] A comienzos de 1821 encontramos idéntico argumento en un folleto portugués cuyo autor se muestra favorable a un amplio debate público de ideas políticas, con tal de que «a felicidade dos que hão de viver depois de nós não seja comprada à custa das desgraças e desventuras dos que vivem atualmente».[47] También aquellos que, desde posiciones ludditas, se oponían al proceso de industrialización que amenazaba dar al traste con la artesanía tradicional, argumentaban de manera similar: «¡Poderosa razón la que recomienda al hombre que se muere de hambre ser indiferente a los medios de subsistencia para que las futuras generaciones dispongan de ellos en mayor abundancia!», exclama con ironía el fourierista andaluz Abreu en un artículo publicado en la prensa barcelonesa meses después del famoso incendio de la fábrica textil de los Bonaplata en el verano de 1835.[48] A finales del siglo XVIII, Herder había criticado la idea de que una generación, por el mero hecho de ser la última, hubiera de ser entronizada sobre la felicidad en ruinas de las generaciones anteriores, y el ruso Alexander Herzen, a raíz de las revoluciones de 1848, insistirá una y otra vez en que no debe condenarse a una generación a jugar el triste papel de medio para el bienestar imaginario de sus descendientes remotos.[49] Más bien al contrario, un conservador como Lucas Alamán, en la introducción a su *Historia de Méjico* (1849), tras lamentar «el abismo en el que estamos», declara que su trabajo historiográfico aspira a señalar las causas «de los desaciertos que se han cometido» con vistas a que «la generación venidera sea más cauta que la presente».[50]

La abundancia de reflexiones incipientes sobre esta temática intergeneracional no es ajena a la aceleración creciente del mundo moderno (a la que hemos dedicado el capítulo XI). No en vano, como notó Koselleck, las revoluciones modernas «rompi[eron] el mundo de las experiencias político-sociales

[46] *Epistolario de Gaspar Melchor de Jovellanos*, ed. de Caso González, Barcelona, Labor, 1970, p. 91.

[47] E inmediatamente añade: «porque ese tem sido sempre o escolho, em que vão naufragar aqueles, que se lançam aos mares tempestuosos de uma revolução», *Carta segunda do Compadre de Belém ao redator do Astro da Lusitânia dada à luz pelo Compadre de Lisboa*, reimpreso en Río de Janeiro, Tip. Real, 1821, pp. 21-22, cit. Fanni, *Temporalização dos discursos políticos*, p. 6. Poco después, Alberto Lista plantea en *El Censor* (Madrid, núm. 43, 26 de mayo de 1821, VIII, p. 14) idénticas consideraciones.

[48] Artículo firmado por Abreu bajo el pseudónimo «El proletario», en *El Vapor*, 27 de enero de 1836. La destrucción de la fábrica barcelonesa había sido precedida quince años antes por los incidentes de la ciudad alicantina de Alcoy (marzo de 1821), primer motín de carácter ludita ocurrido en España.

[49] Johann Gottfried Herder, *Outlines of a Philosophy of the History of Man* [1784-1791], Londres, J Johnson, 1803, vol. I, p. 399. Berlin, *Pensadores rusos*, pp. 191-192, 195, 210 y 364-365. Véanse también los comentarios de Michael Rosen, «Die Weltgeschichte ist das Weltgericht», en *Internationales Jahrbuch des deutschen Idealismus*, «Geschichte/History», Fred Rush y Jürgen Stolzenberg, eds., Berlín, De Gruyter, 2014, pp. 256-272, en pp. 268-269.

[50] Lucas Alamán, *Historia de Méjico desde los primeros movimientos que prepararon su independencia en el año de 1800 hasta la época presente (1849-1852)*, Ciudad de México, FCE, 1985, vol. I, p. xii.

que, hasta entonces, había estado ligado a la sucesión de las generaciones».[51] Hartmut Rosa, por su parte, ha ofrecido una teoría de la aceleración social que pone de manifiesto que el ritmo de ciertas experiencias y cambios sociales —referentes a la vida familiar y al ámbito laboral, por ejemplo— ha pasado en los dos o tres últimos siglos del *tempo* multigeneracional al generacional y, finalmente, al intrageneracional.[52] Tampoco es casual que el análisis metodológico en términos de generaciones retorne de nuevo al primer plano en otros momentos de fuerte aceleración y preocupación por el futuro, primero de la mano de J. Ortega y Gasset —en *El tema de nuestro tiempo* (1923), escribió que generación es nada menos «el concepto más importante de la historia», «el gozne sobre que ésta ejecuta sus movimientos»— , K. Mannheim y otros autores en las primeras décadas del siglo XX, y luego a finales de este mismo siglo, con la versión de la teoría cíclica de las generaciones aplicada por W. Strauss y N. Howe a la historia de los Estados Unidos.

El auge del periodismo político en aquellos años fue en sí mismo un factor cultural de primer orden en ese vuelco hacia el futuro. Por su propia naturaleza, los periódicos tienden a privilegiar lo novedoso sobre lo rutinario. Además, el incremento en su ritmo de publicación y el bombardeo constante de noticias sorprendentes generaron una demanda insaciable de novedades por parte del público. Todo ello contribuyó a disparar las expectativas y a aguzar la conciencia histórica de contemporaneidad entre los lectores, mientras la catarata de informaciones producía en ellos la impresión de que el tiempo y el espacio se comprimían más y más.[53] Desde esta perspectiva, la prensa contribuyó decisivamente a la conformación psicológica de las naciones como «comunidades de tiempo», incluso como «comunidades de destino», cuyos miembros compartían pasado, presente y futuro.[54]

La conciencia de estar inmersos en el flujo de la historia, propiciada también por las publicaciones periódicas, vino acompañada de un imperativo de «marchar con el tiempo». A medida que se avanzaba y se iban teniendo nuevas experiencias debían irse transformando también las proyecciones de futuro. En las páginas de la prensa encontramos una y otra vez la exigencia de acomodarse al «espíritu del siglo» y «estar a la altura de los tiempos», como

[51] Koselleck, *Futuro pasado*, p. 349. véase también nota 19 y cap. XI, notas 2 y 83.

[52] Rosa, *Social Acceleration*, pp. xxii-xxiii, 109-116, 147-148, 220-221, 230-233.

[53] Hale, «On Their Tiptoes», pp. 214-218. Domingo F. Sarmiento, recordando su infancia, evocará a su madre en los lejanos tiempos de la independencia, «palpitando todos los días con las noticias que llegaban por momentos sobre los progresos de la insurrección americana». *Recuerdos de provincia*, p. 190.

[54] Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, Ciudad de México, FCE, 1993, capítulos 2 y 4. Sobre la construcción de los Estados Unidos a partir de un «tiempo imaginado», véase Thomas M. Allen, *A Republic in Time. Temporality and Social Imagination in Neneteenth-Century America*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2008; Major L. Wilson, «The Concept of Time and the Political Dialogue in the United States, 1828-1848», *American Quarterly*, vol. 19, núm. 4 (1967), pp. 619-644.

si la época requiriese de todos un esfuerzo para ajustar sus comportamientos al curso de la historia hasta alcanzar sus metas.[55] Esta retórica de un tiempo vivaz, exigente e imperioso, capaz de imponer su supuesta voluntad soberana, su trayectoria y su ritmo de avance a los seres humanos, se reitera igualmente en las cámaras parlamentarias. El tiempo es concebido como un poderoso agente propulsor del cambio histórico. Así, el diputado español Joaquín Francisco Pacheco exclama en las Cortes de 1840:

> Hay, señores, necesidades que vienen con las épocas: nada es permanente en el mundo. *El tiempo es progresista*, más verdadero progresista que los hombres: las cosas humanas van marchando siempre, y no pueden contenerse arrastradas por el progreso social.[56]

A nivel existencial, fenomenológico, la «modernidad» supondría un modo distinto de experimentar el tiempo, que dejó de verse como una dimensión neutra, una suerte de espacio vacío en el que sucedían las cosas y empezó a concebirse como el verdadero motor y el carburante que impulsaba a la historia «hacia delante»: una historia andante y actuante que habría acelerado su paso hacia un horizonte de emancipación (*vide supra* cap. XI, n. 104). Según el político colombiano José María Samper, las sociedades hispanoamericanas de aquel tiempo estarían siendo «impulsada[s] hacia la libertad y el progreso por el espíritu del tiempo».[57] Este tipo de retórica historicista, muy presente ya en los textos de líderes independentistas como Bolívar y ampliamente dominante en los medios liberales, sirvió de piedra de toque para distinguir dos grandes bloques o partidos contrapuestos, según fuese la orientación político-temporal de sus objetivos: el de aquellos que, como los propios liberales, supuestamente se movían en la dirección correcta de la historia, frente al de aquellos otros que se resistían a ese avance, o incluso pretendían caminar hacia atrás (conservadores y reaccionarios, respectivamente).[58]

Desde las filas de la contrarrevolución se acusará tempranamente a los liberales, por una parte, de haberse «erigido en [falsos] profetas» y, por otra,

[55] Las referencias al «espíritu del siglo» en la prensa española e iberoamericana del siglo XIX son innumerables. Algunos ejemplos de esta retórica en *El Iniciador*, 15 mayo 1838 y *El Porvenir*, 18 de enero de 1840, ambos de Montevideo, así como en *La Semana*, de Santiago de Chile, 3 de marzo de 1860, citados en Goldgel, *Cuando lo nuevo conquistó América*, pp. 121, 145 y 224. Theo Jung, «The Politics of Time. *Zeitgeist* in Early Nineteenth-Century Political Discourse», *Contributions to the History of Concepts* 9/1 (2014), pp. 24-49.

[56] DSC. 14 de junio de 1840. Énfasis añadido. Incluso un conservador como Pedro J. Pidal reconocía que «este siglo [es] esencialmente progresista y reformador» (*Revista de Madrid*, vol. III, 1839, pp. 340-341).

[57] José María Samper, *Apuntamientos para la historia politica i social de la Nueva Granada*, Bogotá, Imprenta del Neo-Granadino, 1853, p. 187.

[58] Javier Fernández Sebastián, «Liberalismos nacientes en el Atlántico iberoamericano: "liberal" como concepto y como identidad política, 1750-1850», en DPSMI-I, pp. 723-727.

de haberse desentendido de toda preocupación por la «cosa futura», o sea, por el más allá.[59] Conviene tener presente que expresiones como «la vida futura» o «el siglo futuro», en las bocas y las plumas de aquellos sectores, se referían por supuesto a la eternidad ultramundana, y de hecho la «mundanización» del futuro supuso un paso importante hacia una progresiva secularización, pues, como observó Koselleck, «la oposición entre pasado y futuro pasa a ocupar el puesto central, despidiendo a la oposición entre el más acá y el más allá. Este proceso puede ser descrito como mundanización, aunque sería más correcto denominarlo "temporalización"».[60] Tal proceso de remodelación moderna del tiempo, al que por así decirlo se le amputa la noción de eternidad, significaría, al menos en parte, una secularización o trasposición intramundana de las grandes esperanzas y expectativas y del consuelo espiritual que durante siglos había proporcionado la religión.

Extendida a ambos lados del Atlántico, aquella rudimentaria filosofía de la historia de republicanos y liberales sostenía que tanto las independencias americanas como las revoluciones europeas formaban parte de un gigantesco movimiento global, de un cambio epocal, que solía describirse sumariamente como «la lucha de los nuevos tiempos contra los viejos», «entre el pasado que se va y el porvenir que asoma».[61]

Y ante la pregunta de cuál de los dos continentes —Europa o América— encarnaba mejor el espíritu del siglo, a mediados de la década de 1820, tras la derrota de las revoluciones en España, Portugal e Italia, para los republicanos hispanos no había duda: era el Nuevo Mundo el que marchaba en vanguardia, apretaba el paso y señalaba el camino del futuro. Durante unos pocos años, en lo que a este «mapa espacio-temporal» respecta, ni siquiera se percibían grandes diferencias entre las dos Américas. No faltaban autores europeos —Daunou, De Pradt, Hartmann y muchos más— que en aquella Europa reaccionaria de la Restauración y de la Santa Alianza admitían de buen grado al mayor dinamismo de los liberales ultramarinos en su avan-

[59] *El Sensato* (Santiago de Compostela), 6 de febrero de 1812; *El Procurador General del Rey y de la Nación*, 14 de agosto de 1814. *Diccionario razonado, manual para inteligencia de ciertos escritores que por equivocación han nacido en España. Aumentado con más de cincuenta voces y una receta eficacísima para matar insectos filosóficos*, Cádiz, Imprenta de la Junta Superior, 1811, p. 14. Ramón Solans, «La hidra revolucionaria», p. 484.

[60] Koselleck, *Aceleración, prognosis y secularización*, p. 46. El avance de las preocupaciones mundanas que hicieron del futuro un concepto esencialmente *temporal* (en el sentido de profano) no impidió que los carlistas e integristas mantuviesen contra corriente durante el último cuarto del ochocientos y el primer tercio del novecientos el provocador título *El Siglo Futuro* para uno de sus principales órganos de expresión.

[61] Karl Friedrich Hartmann, *Die spanische Constitution der Cortes und die provisorische Constitution der Vereinigten Provinzen von Südamerica aus den Urkundenübersetzt mit historisch-statistischen Einleitungen* (1819), Leipzig, F. A. Brockhaus, 1820; reedición: Berlín, Bundesdruckerei, 1960, p. 12. *El Mercurio de Valparaíso*, 27 de febrero de 1844. Samper, *Apuntamientos para la historia política y social de la Nueva Granada*, pp. 1-2.

ce hacia un futuro abierto y prometedor. Un periódico editado por los exiliados españoles en Londres resume bien aquel estado de ánimo:

> La Europa se alimenta y vive sólo de recuerdos; la América respira y existe toda en sus esperanzas. La gloria de la Europa no está más que en el tiempo pasado [...]; pero la gloria de la América está en la brillante perspectiva del tiempo venidero, que para ella ya ha comenzado su carrera, prometiéndole una duración sin término.[62]

De algún modo, las acusaciones de alocronismo y la denegación de coetaneidad durante la Restauración parecían haberse invertido: durante algunos años, Europa atrasaba y América adelantaba en el reloj de la historia.

En realidad, a esas alturas de siglo también en Europa había numerosos revolucionarios que —mirando de reojo con envidia a sus correligionarios americanos— luchaban ardorosamente por implantar en el Viejo Mundo regímenes constitucionales. Y, al hacerlo así, estaban procediendo a una alteración sustancial de los delicados equilibrios simbólicos entre las tres dimensiones del tiempo. En una hipotética balanza que sopesara pasado y futuro, este último estaba empezando a pesar mucho más que el primero.

El presente, henchido de expectativas, se veía cada vez menos como el resultado de un vituperable pasado y cada vez más como el origen de un risueño porvenir. El cotejo de algunos escritos de autores eminentes de finales del siglo XVIII con otros de las primeras décadas del XIX es bien elocuente al respecto. Mientras que a mediados del setecientos el jesuita Andrés Burriel recomendaba el estudio de la historia por «la claridad que de las cosas del tiempo pasado se pueda sacar para el presente» y Juan Pablo Forner invitaba en 1788 a sus lectores a «ver en los tiempos pasados los orígenes de lo que hoy somos»,[63] a la altura de 1830, el guatemalteco Valle afirmaba que «en lo presente está siempre el germen de lo futuro», por lo que sería necesario «contempl[ar] atentamente lo uno, si queremos ver lo otro en toda su luz».[64] La metáfora del germen, o de la semilla que con el tiempo se desarrolla, resulta fundamental para representar el futuro. Así, el conservador neogranadino José Eusebio Caro imagina que el presente «lleva encerrado en su seno el semillero oculto de nuevos hombres y de nuevas sociedades».[65] El sevillano Alberto Lista, por su parte, inspirándose probablemente en un famoso *dictum* de Leibniz, escribía por esas mismas fechas que «la edad presente está *preñada* de la futura».[66] Y, dado que la «edad presente» avanzaba cada vez más deprisa y en cierto modo se estaba desenganchando de la tradición,[67] pensando en el mundo venidero algunos sostenían que podía aprenderse mucho más del estudio del inmediato, trepidante pasado que de los sucesos ocurridos en épocas remotas. La nueva *magistra vitae* sería la «historia contemporánea»; es decir, las lecciones vendrían ahora sobre todo de la experiencia condensada de las revoluciones vividas recientemente, y no tanto de viejas historias ni de libros polvorientos (véase cap. XI, especialmente n. 69).

[62] *Ocios de Españoles Emigrados. Periódico mensual*, vol VI, Londres, Imprenta de A. Macintosh, 1824-1827, 7 vols., julio de 1826, p. 23.

[63] Manuscrito de Andrés M. Burriel (BNE, mss. 22323/30, fol. 2r). Juan Pablo Forner, *Discurso sobre el modo de escribir y mejorar la historia de España* [c. 1788], ed. de François López, Barcelona, Labor, 1973, pp. 61*ss*. Pedro José Chacón Delgado, «Historia», *DPSMI-I*, pp. 633-634.

[64] José Cecilio del Valle en *Mensual de la Sociedad de Amigos de Guatemala*, abril de 1830, vol. I, p. 13. José Antonio Fernández Molina, «Revolución-Centroamérica», en *DPSMI-II*, vol. 9, p. 96.

[65] *Mecánica social o teoría del movimiento humano, considerado en su naturaleza, en sus efectos y en sus causas* (1836), Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 2002, p. 134.

Si dejamos a un lado el caso, por tantos motivos singular, de la Revolución francesa, el énfasis en la «ruptura del tiempo» que debían traer las revoluciones fue mayor en Hispanoamérica que en Europa.[68] Y ni siquiera la amarga decepción que muchos hispanoamericanos experimentaron desde 1830 al comparar su situación presente con las grandes expectativas —dolorosamente defraudadas— de unos pocos años antes impidió que diversos intelectuales de la región siguiesen confiando en la capacidad casi demiúrgica de las minorías ilustradas para conducir a sus pueblos, sobre los pasos de los Estados Unidos y de la Europa noroccidental, por la senda de la prosperidad.[69] El mexicano Lorenzo de Zavala subrayaba la necesidad de dominar «la ciencia práctica de las revoluciones» para orientarse en los tiempos turbulentos que les había tocado vivir. Unos tiempos radicalmente escindidos entre un abominable pasado —el «antiguo sistema»— tildado de opresivo, marcado por la indolencia y la monotonía, y un futuro dinámico y abierto, caracterizado por el movimiento y el cambio incesante. Encontramos juicios no muy diferentes en los escritos del panameño Justo Arosemena, del neogranadino José Eusebio Caro y de tantos otros. El argentino Alberdi, por su parte, reclamaba enérgicamente «una literatura profética del porvenir y no llorona de lo pasado».[70]

Al difundirse las filosofías de la historia progresistas al estilo de Hegel, el

[66] Alberto Lista, «Sobre el estudio de la historia de España», *Gaceta de Bayona*, 5 de febrero de 1830, énfasis en el original. En el mismo sentido, *Reverbero Constitucional Fluminense*, Río de Janeiro, 12 de marzo de 1822, p. 212.

[67] Juan Donoso Cortés, «Polémica con el Dr. Rossi y juicio crítico acerca de los doctrinarios» [1838], en *OC*, vol. I, ed. de Carlos Valverde, Madrid, BAC, 1970, p. 494.

[68] Samper, *Apuntamientos*, 19-20. *vide supra* capítulo VIII, pp. 282*ss*.

[69] Goldgel, *Cuando lo nuevo conquistó América*, pp. 188-189 y 212-213.

[70] Juan Bautista Alberdi, en *La Moda*, 7 de abril de 1838, cit. Goldgel, *Cuando lo nuevo conquistó América*, pp. 213 y 241. Zavala, *Ensayo histórico de las revoluciones de México desde 1808 hasta 1830* [1831], Ciudad de México, Manuel N. De la Vega, 1845, vol. 1, p. 9 y vol. 2, p. 291. Guillermo Zermeño, «Revolución-México/Nueva España», en *DPSMI-II*, *vol. 9*, p. 162. José María Galavis y José Eusebio Caro, *El hombre honrado y laborioso*, Bogotá, Imprenta de J. M. Cualla, 1842. Ortega, «Tiempo precario y república en el siglo XIX colombiano» *Vide supra* cap. XI, n. 79.

propio liberalismo y la mismísima idea de libertad se historizan y se trasladan, vulgarizadas, a las columnas de la prensa y de la literatura popular. Asistimos así a la temporalización de la política y a la politización del tiempo.[71] El escritor español Pérez del Camino dedica una larga oda al avance imparable de la opinión liberal en Occidente desde la Antigüedad hasta el presente, subrayando ante todo la marcha triunfal de la civilización en los últimos tiempos.[72] Años después, el poeta Bermúdez de Castro celebra con acentos épicos la victoria de la libertad en el mundo.[73] Algo parecido hará el poeta mexicano Granados Maldonado en una composición grandilocuente titulada *El ángel del tiempo*.[74] Cierto periódico peruano describe asimismo la carrera de la libertad como una epopeya, como la gran «marcha de la civilización».[75] «*Los deseos del Pueblo*», escribe un militar progresista en la España de 1838, «*son la profecía de su porvenir*».[76] Son solo algunos ejemplos ilustrativos de la exaltación del futuro y de la popularización de la filosofía del progreso en aquellos años. Llevados de su inquebrantable fe en el progreso, muchos creerán ver en el porvenir un espacio poblado de certezas, más que de interrogantes o esperanzas. No por casualidad a lo largo y ancho de la región desde mediados del ochocientos algunos periódicos inscribirán en sus cabeceras las palabras *progreso* y *porvenir*.[77]

Y, como era de prever, una de las características distintivas de los partidos

[71] Uno de los líderes del Partido Demócrata español describe la política como «[la ciencia] que se ocupa del porvenir de los Estados»: José María Orense, *Treinta años de gobierno representativo en España*, Madrid, Impr. de José A. García, 1863, pp. 45 y 96 (hay edición moderna: Santander, Publicaciones Universidad de Cantabria, 2006, p. 125).

[72] Pérez de Camino, *La Opinión*, pp. 7 y 8. Un semanario de Montevideo reproduce algunos fragmentos de este libro dos años después: *La Aurora*, 28 de diciembre de 1822, 8, cit. por Ariadna Islas, «Civilización-Uruguay», en *DPSMI-II*, vol. 1, p. 273.

[73] Salvador Bermúdez de Castro, «La Libertad», *Revista de Madrid*, vol. III, 1839, pp. 354-373.

[74] Francisco Granados Maldonado, *El ángel del tiempo. Composición épica en diez cantos*, Ciudad de México, Impr. de Tomás Orozco y N. Caro, 1849. En la fig. 12.2 puede verse una imaginativa recreación de la alegoría del Tiempo tomada de la portada de este libro, bajo la forma de un ángel dotado de los atributos tradicionalmente asociados a Cronos-Saturno.

[75] *El Comercio*, Lima, 25 de enero de 1855. Víctor Samuel Rivera, «Libertad-Perú», en *DPSMI-II*, vol. 5, p. 182.

[76] [Celestino Galli], *El universo en marcha, o Ensayo filosófico-político sobre las leyes del progreso racional, por Un oficial del Ejército*, Lérida, Imprenta de B. Corominas, 1838, p. 276. Cursiva en el original.

[77] A partir de los años treinta encontramos, tanto en España como en Hispanoamérica, algunos periódicos que llevan en sus cabeceras las palabras *Progreso* o *Porvenir*. Así, por ejemplo, hay un periódico *El Porvenir* en Madrid en 1837 y en Montevideo en 1840, seguidos de otros en Chile, Portugal (*O Porvir*), Brasil, Colombia, etc. Sobre el concepto de progreso en la España del siglo XIX pueden verse: Javier Fernández Sebastián, «Progreso», en Javier Fernández Sebastián y Juan Francisco Fuentes, *Diccionario político y social del siglo XIX español*, Madrid, Alianza Editorial, 2002, pp. 562-575; y Gonzalo Capellán de Miguel, «¿Mejora la humanidad?: el concepto de progreso en la España liberal», en Manuel Suárez Cortina, coord., *La redención del pueblo: la cultura progresista en la España liberal*, Santander, Universidad de Cantabria, 2006, pp. 41-80.

liberales y *progresistas* que se estaban formando en diversos lugares y países era precisamente su inequívoca apuesta por un futuro mejor. Así, mientras el español Juan de Olavarría y el periódico mexicano *El Nivel* aseguraban ya en 1820 que «*el verdadero liberalismo consiste en su tendencia constante a la perfección de los gobiernos*» y «el liberalismo es el representante de la civilización», respectivamente,[78] tres décadas después el chileno Lastarria auguraba que el flamante partido progresista, reformista por esencia, habría de exigir permanentemente más justicia y más libertad.[79] En ocasiones alguna de estas fuerzas políticas llegó a presentarse como el «partido del tiempo» por excelencia. Según sus propagandistas y adeptos, el partido progresista español sería sencillamente el «partido que sigue el acompasado movimiento del tiempo, que no retrocede».[80]

Si hemos de creer a otros publicistas, esta formación sería más bien el «partido del futuro», pues en la España de mediados del ochocientos habría según ellos un partido para cada una de las dimensiones del tiempo: un partido del pasado, otro del presente y otro del futuro. «Los carlistas quieren recobrar lo que han perdido; los moderados, conservar lo que tienen; los progresistas, alcanzar lo que esperan».[81] Como si dijéramos, el partido de la nostalgia (absolutistas), el de la estabilidad (moderados) y el de la esperanza (progresistas). La velocidad y la dirección —hacia delante o hacia atrás— de los movimientos de cada grupo en pos de sus metas, juntamente con los estados de ánimo asociados, serían las variables esenciales para distinguir entre estas tres formaciones políticas. Recurriendo a una analogía con la locomoción animal, cierto periodista satírico comparaba a cada uno de esos grandes partidos, respectivamente, con el cangrejo, la tortuga y el gamo.[82] En 1849, sin embargo, ese esquema tripartito iba a verse desafiado por la izquierda con el nacimiento del partido demócrata. De él se irían desgajando diversos grupos socialistas con la mira puesta en diferentes futuros, presuntamente

[78] Olavarría, *Reflexiones a las Cortes* [1820], en «*Reflexiones a las Cortes» y otros escritos políticos*, pp. 181 y 216. Cursivas en el original. *El Nivel*, Ciudad de México, 6 y 25 de diciembre de 1825, cit. Guillermo Zermeño, «Civilización-México/Nueva España», en *DPSMI-II*, vol. 1, pp. 224-225. Morange, *Una conspiración fallida y una Constitución nonnata, 1819*, p. 377. Sobre la historización del liberalismo español en ese periodo véase mi artículo «*Liberales y liberalismo* en España, 1810-1850. La forja de un concepto y la creación de una identidad política», *Revista de Estudios Políticos* 134 (2006), pp. 127-130 y 162-163; así como «Liberalismos nacientes en el Atlántico iberoamericano: "liberal" como concepto y como identidad política, 1750-1850», en *DPSMI-I*, pp. 720-727. Se trata de una percepción muy extendida en la Europa de la época. Véanse, por ejemplo, los comentarios de Heinrich Heine referenciados en cap. XI, n. 60.

[79] José Victorino Lastarria, *Nota de uno de los diputados de Rancagua al gobernador de aquel departamento*, Santiago, Imprenta Chilena, 1849, pp. 8 y 16.

[80] Francisco Salmerón y Alonso, «Efemérides políticas. Febrero», *Almanaque político y literario de La Iberia*, Madrid, Imprenta de La Iberia, 1860, p. 24.

[81] *Semanario Pintoresco Español*, vol. X, Madrid, 1845, p. 272.

[82] «Habrás extrañado, lector querido, bien seas progresista gamo, bien seas moderado tortuga, o retro-ambulante cangrejo…» (*Fray Gerundio*, León, 4 de enero de 1838, p. 3).

cada vez más justos e igualitarios.[83] «Partido del futuro» sería, en adelante, un título disputado por varias fuerzas políticas. El republicano Emilio Castelar, por ejemplo, invita a los «hijos del siglo XIX» a «lanzarse resueltamente en el océano de lo porvenir» o, lo que es lo mismo, a afiliarse al partido demócrata.[84]

No se observa nada semejante respecto a la etiqueta «partido del pasado», que nadie parece reivindicar, prueba evidente de que la fascinación por el futuro era hegemónica de manera aplastante. Aun así, lo cierto es que tampoco faltaban sectores sociales y políticos que se esforzaban por perpetuar los valores tradicionales, o al menos por lentificar la velocidad de los cambios. Tales grupos basaban su apego al pasado en varios argumentos. Principalmente, en la necesidad de aprovechar la experiencia acumulada de las generaciones, y también en el rechazo al voluntarismo adanista y a la lógica abstracta, geométrica, de los revolucionarios, argumentos típicamente burkeanos que serán esgrimidos una y otra vez por conservadores de toda laya en Europa y en las dos Américas. De hecho, las versiones conservadoras del liberalismo lograrán imponerse en un momento u otro en la mayoría de los países de la región.[85]

Una confusa amalgama de confianza en el progreso, de incertidumbre ante el futuro y de inquietud por la fugacidad del tiempo se trasluce en la obra de varios escritores románticos de ambos mundos. Con todo, a diferencia de los románticos europeos, sus pares hispanoamericanos apenas se interesan por el pasado, y cuando lo mencionan es para denigrarlo y reafirmar así su decisión de romper tajantemente con el «sistema colonial» y acelerar en lo posible el cumplimiento de su programa de un futuro radiante.[86] Algunos jóvenes románticos sudamericanos —sensibles a la gran narrativa protestante de la modernidad que había iniciado su andadura en el cambio de siglo y había comenzado a traducir espacialmente las temporalidades orientadas de las filosofías de la historia en territorios jerarquizados según el imaginario geopolítico imperante (pues, como supo ver J. Fabian, toda geo-

[83] «Radiante, glorioso se presenta a la generación actual el porvenir [...]; ella entrevé una nueva tierra y nuevos cielos ricos en felicidad y gloria». Fernando Garrido, «El Porvenir» [1849], en *Propaganda democrática. Instrucción política del pueblo. Derrota de los viejos partidos políticos. Deberes y porvenir de la democracia española*, Madrid, Impr. de Andrés Peña, 1849, pp. 30-32.

[84] Emilio Castelar, *La fórmula del progreso*, Madrid, J. Casas y Díaz, 1858, p. 97; véanse también pp. 14, 35 y 117. El progresista Carlos Rubio replica con su *Teoría del progreso* (Madrid, Manuel de Rojas, 1859), donde sugiere que el porvenir que promete la democracia es indeterminado y oscuro, lo que permite que cada uno imagine un porvenir a su medida (p. 60).

[85] Para el caso de España, puede verse María Sierra, «"Legisladores hereditarios": la historia como naturaleza en la ley liberal», en María Cruz Romeo y María Sierra, coords., *La España liberal 1833-1874*, Madrid, Marcial Pons Historia-Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2014, pp. 23-50.

[86] Bernardo Subercaseaux, *Cultura y sociedad liberal en el siglo XIX. Lastarria: ideología y literatura*, Santiago de Chile: Aconcagua, 1981, p. 79.

política hunde sus cimientos en una cronopolítica)— están dispuestos incluso a renunciar de buen grado a sus raíces culturales. Distinguen a este respecto entre una Europa vieja y retrógrada, cuyo epítome sería España, y otra Europa joven, progresiva y republicana —sobre todo francesa— a la que admiran rendidamente y procuran emular.[87]

El porvenir esquivo

Aunque, como se ha visto, el concepto de un futuro abierto estaba ya siendo atisbado y moldeado gradualmente desde finales del siglo XVIII,[88] será de nuevo en las primeras décadas del XIX cuando la creciente temporalización de la política, incluyendo la sensación generalizada de aceleración y el interés por tematizar un puñado de nociones conexas, como *historia*, *crisis*, *revolución*, *progreso*, *regeneración*, *transición* o *civilización*, dé forma finalmente a un genuino concepto de futuro, en su sentido moderno.[89]

Desde mediados de 1830, con el triunfo definitivo del liberalismo, empieza a proliferar en la prensa periódica española, en la oratoria parlamentaria y en numerosos opúsculos ese nuevo concepto abstracto y englobante de porvenir que no se refería ya meramente a un espacio de tiempo imaginado posterior al presente instante, sino a algo bastante distinto: a saber, el conjunto de todo lo que pudiera sucederle a un individuo, a un grupo, a una sociedad o al mundo entero dentro de ese amplísimo horizonte temporal. Y no es preciso decir que en la profundidad insondable de ese horizonte intramundano había sitio para esperanzas desmesuradas y temores abisales, para los mejores sueños y las peores pesadillas.

En medio de esa intensa «futurización» del pensamiento político y social predomina no obstante un talante positivo. La mayoría de las fuerzas políticas de la sociedad moderna se miran en el espejo de un porvenir abierto, rebosante de expectativas. Y los pasados son reconstruidos y reorganizados por medio de *tradiciones electivas* a la medida para servir mejor a esos futuros anticipados.

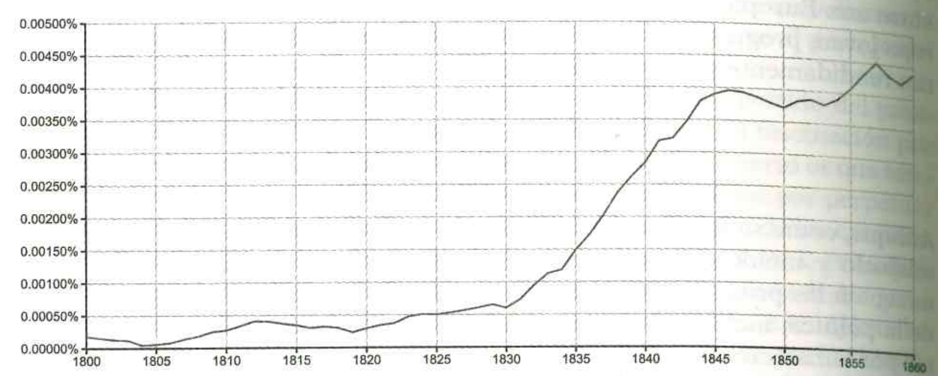
Que este flamante concepto adquirió una insólita centralidad en los de-

[87] *El Iniciador*, Montevideo, 15 de mayo de 1838, 60, cit. en Goldgel, *Cuando lo nuevo conquistó América*, p. 224. Véase mi trabajo «A Distorting Mirror: The Sixteenth Century in the Historical Imagination of the First Hispanic Liberals», especialmente pp. 170-175. Algunos intelectuales hispanoamericanos, sin embargo, de viaje por Europa, toman distancia con respecto a las realidades sociales del viejo continente (incluidas Inglaterra y Francia) y no ocultan su decepción. El colombiano José María Samper no es ni mucho menos un caso único a este respecto.

[88] Hölscher, *El descubrimiento del futuro*.

[89] Véase, para el caso español, Javier Fernández Sebastián, «El porvenir esquivo. Una breve historia del futuro en la España contemporánea», *Claves de razón práctica* núm. 169 (2007), pp. 44-52.

TABLA 2. *La palabra* porvenir *en un amplio corpus lingüístico español 1800-1860*



FUENTE: Google Ngram Viewer, consultado el 15 de agosto de 2014.

bates públicos puede comprobarse fácilmente mediante el recurso a las bases de textos digitalizados (véase tabla 2). Los instrumentos lexicométricos disponibles permiten captar el advenimiento del futuro como creación cultural, y despejan cualquier duda sobre un hecho que nos parece incontrovertible: desde comienzos del siglo XIX se produce en el área hispanohablante un progresivo incremento en el uso del sustantivo «el porvenir» —mucho más habitual que sus aproximados sinónimos «lo futuro» o «lo venidero» hasta mediados del siglo XX—,[90] incremento que se acelera en el novecientos, particularmente en su segunda mitad (ya bajo la forma actual más común: «el futuro»). Este esquema señala a grandes rasgos el ritmo de incorporación de este concepto a los discursos sociopolíticos y su importancia creciente a lo largo de los dos últimos siglos. Dentro de esa pauta cronológica general cabría distinguir una serie de fases menores ligadas a coyunturas y circunstancias concretas. Para no extenderme demasiado, en lo que sigue me referiré únicamente a las décadas centrales del siglo XIX, cuando las fuentes evidencian que la preocupación por el porvenir se vivió con especial intensidad.

Paralelamente a la difusión de las ideologías políticas y filosofías de la historia decimonónicas, el futuro fue elevado en el altar del tiempo como el auténtico ídolo de los modernos. El presente mismo empezó a ser pensado artificiosamente desde ese mañana anticipado, cuyo superior punto de vista facultaría a una especie de imaginario «tribunal del porvenir» para juzgar el momento actual —ya fuese en el terreno de la política, el arte, etc.— según los parámetros normativos de ese mañana hipostasiado.[91] Toda la realidad

[90] Sarmiento recuerda oportunamente en sus memorias que «porvenir» era una palabra nueva en tiempos de la independencia. Domingo F. Sarmiento, *Recuerdos de provincia*, p. 189.

[91] Véase, más arriba, los ejemplos de Jovellanos y Bolívar citados en notas 19 y 38. De mane-

resultó de ese modo «futurizada». Así, por primera vez en la historia, el presente empezó a mirar sistemáticamente más al futuro que al pasado, produciéndose una fractura progresiva entre el resignado fatalismo de los antiguos y el radical voluntarismo de los modernos (si bien el teleologismo implícito en las filosofías de la historia dio lugar muy pronto a diversas formas de determinismo histórico, agrupadas generalmente a mediados del siglo XIX bajo la ambigua etiqueta de *fatalismo*). Dicho de otra manera: el momento presente dejó de verse como la desembocadura del largo río del pasado, para entenderse más bien como el manantial del que brotaba el imperioso torrente del porvenir. Aquel breve intervalo de tiempo contemporáneo que solía mirarse como culminación de un «pasado realizado», empezó a percibirse cada vez más como plataforma para un «futuro proyectado». El presente dejó así de ser principalmente una resultante para pensarse a sí mismo como el momento inaugural de un mañana idealizado y exigente: como el pasado de ese futuro. «Cuando las sociedades se sienten estremecidas por las revoluciones», escribe Donoso Cortés en 1836 (justo un año antes de fundar el periódico *El Porvenir*),[92] «separan los ojos de lo pasado que sucumbe, y los dirigen hacia el porvenir que pugna por realizarse en el mundo».[93] Claro que el «abismo del porvenir» —la metáfora es también de Donoso— podía presentar cierto aspecto amenazador. Ese mismo año de 1836, en su comentario al *Antony*, de Dumas, Mariano José de Larra critica la pretensión de los literatos franceses de romper por completo con el pasado, como si se dijeran a sí mismos —es Larra quien escribe—: «hasta el presente es pasado ya para nosotros: lancémonos en el porvenir a ojos cerrados; si todo es viejo aquí, abajo todo, y reorganicémoslo».[94]

ra semejante, un escritor colombiano augura a mediados del ochocientos que vendrá un tiempo en el que a la gente le parezca inadmisible cierta acción política que él juzga abominable: José Eusebio Caro, *Poesías*, Bogotá, Impr. de Ortiz, 1857, p. 292. Un autor español anota que en su tiempo el pueblo todavía acude a presenciar las ejecuciones públicas de los criminales «como quien va a una fiesta», pero «probablemente en el siglo que viene se mirarán estas ejecuciones con tanto horror como miramos nosotros las hogueras que en el siglo XVI ardían en todas partes de Europa» (Vicente de la Fuente, *Historia eclesiástica de España* [1855-1874], Madrid, Compañía de Impresores y libreros del reino, 1874, V, p. 251). En sentido inverso, varias décadas después, el conde de Romanones se vuelve hacia el siglo XIX reconociendo que los cambios en las opiniones acerca de la esclavitud, por ejemplo, se han transformado profundísimamente en poco tiempo (Álvaro de Figueroa y Torres, *D. Rafael María de Labra y la política de España en América y Portugal*, Madrid, Gráfica Ambos Mundos, 1922, pp. 21-24).

[92] En marzo de 1837 aparece el periódico *El Porvenir*, de Juan Donoso Cortés, para desaparecer unos meses después (el 6 de septiembre de 1837). En un pequeño artículo irónicamente titulado «La España y su Porvenir», en el periódico *Fray Gerundio*, de Modesto Lafuente (capillada 24, León, 13 de septiembre de 1837, pp. 215-216), comenta la fusión de los periódicos *La España* y *El Porvenir*, y juega con las palabras diciendo que «la *España* se ha quedado sin *Porvenir*, y es ahora cuando la *España* tiene *Porvenir*».

[93] Donoso Cortés, *Lecciones de Derecho Político* [1836-1837], p. 3.

[94] Mariano José de Larra, en *El Español*, 23 de junio de 1836.

Ni siquiera su irremediable naturaleza de *terra incognita* parecía restarle atractivo, puesto que el futuro se buscaba más que por sus virtudes propias por rechazo de lo existente. Desde una perspectiva generacional, el argentino Domingo Faustino Sarmiento escribe en un periódico chileno:

> La generación presente ha sido llamada a la vida en una época de transición y ensayos; en una época en que las sociedades cultas, detestando lo pasado, y descontentas con lo presente, se lanzan, más o menos tumultuariamente, hacia un porvenir que aún no comprenden bien; pero que vislumbran lo suficiente para apetecerlo como un progreso en su condición.[95]

En 1838 ve la luz en Madrid el ensayo *El porvenir del mundo*. Su autor (que se oculta bajo las iniciales D.G.L.) explica que con ese ambicioso título ha querido abarcar ni más ni menos que «todo lo que tiene que suceder en lo futuro».[96] Su talante utópico no le impide reconocer que, dado que resultaría imposible describir los infinitos detalles de ese omniabarcante porvenir, se contentará con esbozar a grandes rasgos su pronóstico global en una pluralidad de ámbitos (ciencia, política, religión, etc.). La imagen extraordinariamente halagüeña del futuro que se extrae de este libro parece dibujada más bien por oposición que por inferencia del pasado y del presente. No en vano su cosmopolita autor, decidido partidario de la unidad de Europa, primero, y de todo el género humano después, afirma un tanto enigmáticamente que «no sabiendo lo que será el *porvenir*, tampoco se puede conocer lo que han sido y lo que son el *pasado* y el *presente*».[97] Sería, pues, imprescindible empezar por arrojar luz sobre el futuro, como él lo intenta en su libro, antes de volverse hacia atrás para iluminar retrospectivamente las etapas precedentes (entendidas por tanto teleológicamente como meros preliminares, antece-

[95] *El Mercurio de Valparaíso*, 26 de febrero de 1841.

[96] *Porvenir del mundo, y su principio filosófico y científico; opúsculo en que se dá á conocer en grande la clase de filosofía y de ciencia, con los descubrimientos científicos más esenciales y más interesantes que se harán. La naturaleza y carácter de la sociedad, y la especie de gobierno, de política, de moral, de legislación y de religión que reinarán. El progreso que tendrán la agricultura, las artes, las fábricas y el comercio. Y los usos y costumbres mas notables que dominarán en la sociedad del porvenir*, por D. G. L., Madrid, Miguel de Burgos, 1838, p. 12. Conocemos un libro en francés con un título similar, pero cuyo contenido es muy diferente: P. F. Marais, *L'Avenir du monde*, París, Bry Ainé. 1851. También la obra de Pierre Leroux, *De l'Humanité, de son principe et de son avenir*, París, Perrotin, 1840. Modesto Lafuente dedicó uno de sus diálogos satíricos en el *Teatro social del siglo XIX*, por fray Gerundio, al tema «La civilización. Presente y porvenir del mundo», donde aboga por la reforma social y critica algunos aspectos de la industrialización, a la que caracteriza como la conquista del mundo por el Rey Vapor y la Reina Mecánica (Madrid, Mellado, 1846, 2 vols., vol. I, pp. 245-253).

[97] *Porvenir del mundo*, p. 12. Esta afirmación recuerda la aguda observación de Danto acerca de los límites del saber histórico: «nuestro conocimiento del pasado se encuentra significativamente limitado por nuestra ignorancia del futuro» (Arthur Danto, *Historia y narración. Ensayos de filosofía analítica de la historia*, Barcelona, Paidós, 1989, p. 52).

dentes que conducirían necesariamente a ese futuro). La obra concluye con un llamamiento a los sabios y gobernantes para que ayuden a acelerar su advenimiento.

Poco antes, el peculiar político José Álvarez Guerra había comenzado a escribir una extensa obra (entre 1836 y 1857 se publicaron no menos de 8 volúmenes) bajo el título genérico *Unidad simbólica y destino del hombre en la Tierra, o Filosofía de la razón* que contenía una serie de especulaciones filosófico-morales de las que se derivaban ciertas propuestas supuestamente conducentes a la emancipación de la humanidad.[98] Y a partir de entonces, reformadores sociales de todas las tendencias defenderán en sus escritos propagandísticos con similar vehemencia su voluntad resuelta de construir un futuro venturoso —de «levantar los planos del porvenir», como escribe el socialista utópico Sixto Cámara en un panfleto de 1849.[99]

Es asimismo revelador que desde mediados de la década de los treinta comiencen poco a poco a menudear en las columnas de la prensa y en los discursos de los políticos expresiones como «el porvenir de España», «el porvenir de Europa» o «el porvenir de la humanidad».[100] También el porvenir de las mujeres, de la democracia, de la industria, de la monarquía, o de cualquier otro colectivo, corriente política, sector económico o institución serán objeto de un interés más y más pormenorizado en libros y folletos. Bajo el paraguas de ese singular colectivo llamado genéricamente «porvenir» había sitio sin duda para muchos subfuturos parciales, individuales y colectivos (y para muchas prácticas sociales).[101]

[98] José Álvarez Guerra, *Unidad simbólica y destino del hombre en la Tierra, o Filosofía de la razón. Por un Amigo del Hombre,* 1837. A lo largo de los veinte años siguientes publicó un total de 8 vols.

[99] Cámara, *La cuestión social*, pp. 215-218.

[100] A juzgar por los catálogos bibliográficos, en el área lusoparlante la palabra *porvir* parece haberse usado asimismo en los títulos de numerosas publicaciones sobre todo en la segunda mitad del siglo.

[101] Aquí hemos optado por dejar a un lado los aspectos relacionados con la organización moderna del tiempo. Tampoco nos ocupamos de un amplio abanico de prácticas, públicas y privadas, asociadas a la temporalidad. Por ejemplo, las sociedades de seguros: Juan de Alba, *El Porvenir de las familias: drama de costumbres en tres actos y en verso* (Madrid, Imprenta de José Rodríguez, 1865). *El porvenir de las familias* es también una compañía chilena de seguros mutuos de mediados del siglo XIX (fundada por el uruguayo José Arrieta), que se extiende a Lima años después. Otras actividades relacionadas con este tema que serían los juegos de azar, la cartomancia, etc. Véanse, por ejemplo, Antonio de Jesús Álvarez Galantini, *El porvenir. Manual verdadero y completo de la lotería primitiva*, Madrid, Imp. y Lib. de V. Matute, 1853. *El porvenir adivinado por las líneas de la mano y por la baraja española, o sea Quiromancia y Cartomancia*, por el Gran Alberto, París, Garnier Hermanos, 1880. Aludiendo a la costumbre de las gitanas de echar la buenaventura, escribe Manuel D. Ilarraza con retranca: «Dispútanse el porvenir clases numerosas y respetables de la sociedad: los políticos y las gitanas andan al morro sobre quien acertará...» («El Anticuario», en *Los españoles pintados por sí mismos*, Madrid, I. Boix, 1843, p. 405).

Se supone que algunos de esos futuros específicos, como el de la mujer o el de la democracia, terminarían por afectar más pronto que tarde a la humanidad entera. Así, antes y después de la publicación de *La democracia en América* (1835), de Tocqueville, se discute apasionadamente si el mundo corre hacia la democracia como sostuvo, entre otros, Chateaubriand o si lo hace en alguna otra dirección; en definitiva, si el futuro será o no democrático.

La convicción de que, en efecto, el mundo avanzaba inexorablemente hacia la democracia se extiende por las áreas hispanohablantes, desde el Mediterráneo a las costas del océano Pacífico en las décadas medias del siglo XIX. Encontramos claros testimonios de esta convicción en publicaciones españolas de finales de los años 30, chilenas y mexicanas de mediados del siglo, y en otros muchos lugares del mundo ibérico.[102]

El debate político sobre el porvenir de Portugal se entabla ya a principios de los veinte, poco después de la revolución liberal de Oporto, cuando hay una gran incertidumbre, no está claro si el regente don Juan VI regresará a la Península o permanecerá en Río de Janeiro, a donde se había trasladado la corte en 1808 huyendo de la amenaza napoleónica, e incluso algunos plantean la unión ibérica.[103] También sobre el porvenir de España se enfrentan visiones esperanzadas con otras netamente pesimistas, actitudes que se alternarán a medida que se suceden las coyunturas económicas y los altibajos políticos a lo largo del siglo.[104] Los autores de tales folletos habitualmente bucean en el pasado del país y basan sus vaticinios acerca del futuro de la

[102] Véanse a título de ejemplo, para el caso de España: *Porvenir del mundo*, pp. 42*ss*. «Progreso, Variedades y Porvenir de la democracia en Europa y América», *El Museo de Familias o Revista Universal*, tomo V, Barcelona, (1841), pp. 346-354. Mendía y Rodríguez Aguilera, *Europa marcha*, 315, 358 y 548. Para el caso de Chile: *El Amigo del Pueblo*, Santiago, 27 de mayo de 1850. Alejandro San Francisco: «Democracia-Chile», *DPSMI-II*, vol. 2, p. 111. Para el caso de México: Ignacio L. Vallarta, *Discurso que en el solemne aniversario del día 16 de setiembre de 1810, leyó en la plaza principal de Guadalajara el C. [...], miembro de la sociedad literaria «La Esperanza»*, Guadalajara, Tipografía del Gobierno, 1855, p. 12. Ignacio M. Altamirano, «Discurso pronunciado en el Teatro Nacional de México la noche del 15 de setiembre de 1861 por el Ciudadano [...]», en *Discursos pronunciados en las funciones cívicas del año 1861 en la capital de la República, por los CC. Ignacio M. Altamirano, Joaquín Alcalde, Ignacio Ramírez y Guillermo Prieto*, Ciudad de México, Imprenta de Vicente G. Torres, 1861, pp. 3-9. Elisa Cárdenas Ayala, «Democracia-México/Nueva España», *DPSMI-II*, vol. 2, pp. 156-157, etc.

[103] *Diálogo sobre o futuro destino de Portugal, ou parabola VIII accrescentada ao Portugal regenerado*, por D. C. N. Publícola, Lisboa, Imprensa Nacional, 1821, p. 39. *Introdução às notas supprimidas em 1821, ou raciocinio sobre o estado presente e futuro da monarchia portuguesa*, Londres, T. C. Hansard, 1823.

[104] El escritor Enrique Gil y Carrasco expresa poéticamente en la oda «Paz y Porvenir» (1838) su confianza en el futuro del país en las postrimerías de la guerra civil. Pocos años después, al final del Trienio esparterista, contrasta la visión esperanzada de Francisco Pareja de Alarcón (*La reconciliación de los partidos y el porvenir de España*, Madrid, Impr. de Frossart y Cía., 1843), con los malos augurios del anónimo autor de unas *Indicaciones acerca de lo pasado y lo presente, y presentimientos acerca del porvenir de España* (Madrid, Imprenta de Barbón, 1843). A raíz de la revolución de septiembre 1868, volveremos a encontrar textos henchidos de optimismo sobre el

nación sobre esos análisis históricos del pasado próximo o lejano, si bien tales pronósticos parecen altamente tributarios de su propio pensamiento desiderativo.

En las décadas centrales del siglo, mientras en España la literatura costumbrista se ocupa intensamente de las consecuencias sociales y culturales de la modernidad y a menudo dirige una mirada compasiva y a veces nostálgica a un mundo tradicional en trance de desaparición,[105] el tiempo mismo y sus múltiples facetas se convierten a veces en objeto de la curiosidad del público en diversas revistas y folletos populares. En uno de esos folletos leemos una «Fantasía literaria» cuyo protagonista se ve arrebatado por un misterioso anciano alado, el Tiempo, y vuela con él «en busca de un mundo mejor, con fe viva y completa en el porvenir de la humanidad».[106] Algunos periodistas e intelectuales se ocupan también del tema en un tono más serio y circunspecto. Jaime Balmes esboza en una de sus *Cartas a un escéptico* (escritas en 1840) lo que llama una «filosofía del porvenir».[107] Y la idea, que empieza a aparecer en ciertos periódicos, de que los tres principales partidos o corrientes políticas del país —carlistas, conservadores y progresistas— se corresponden de algún modo con las tres dimensiones o éxtasis del tiempo —pasado, presente y futuro— terminará por convertirse en un lugar común.[108]

Las discordancias en la manera de experimentar e imaginar el tiempo por parte de las distintas clases o grupos de opinión que integran la sociedad española se convertirán asimismo en un motivo de preocupación. En una revista de Barcelona, por ejemplo, leemos en 1841 que mientras que las clases medias y altas de las capitales más dinámicas (Madrid, Barcelona, Cádiz...) simpatizan con el constitucionalismo moderno y en particular con el modelo británico, en el medio rural de Andalucía, Cataluña o el País Vasco se siguen añorando «las libertades y franquicias de la edad media». Inmerso en un «momento de transición», el país que el periodista describe se asemeja a una

futuro del país: Ignacio Landa y Otero, *Único porvenir de España: páginas dedicadas a cuantos se interesan por la prosperidad del pueblo*, Madrid, Imp. de Francisco Hernández, 1869.

[105] Véase, por ejemplo, la colección de estampas costumbristas y tipos representativos *Los españoles pintados por sí mismos*, Madrid, I. Boix, 1843, 2 vols. En otra obra de gran éxito en su tiempo, Antonio Flores compara el mundo de ayer, el de sus mayores de principios de siglo —«los hombres de la fe»—, con las costumbres burguesas del momento en el que escribe —«los hombres del vapor»— y luego con las de un hipotético futuro, el de finales de esa centuria —«los hombres de la electricidad»—, que gozarían de diversos avances técnicos: Antonio Flores, *Ayer, hoy y mañana, o la fé, el vapor y la electricidad. Cuadros sociales de 1800, 1850 y 1899*, Madrid, imprenta de D. J. M. Alonso, 1853: véase en especial pp. 143-144, donde Flores contrapone el «sueño pesado» de las gentes de 1800, con el «torbellino deslumbrador» de las de 1850 y, finalmente, con el fulminante «relámpago» de la generación venidera de 1899.

[106] Francisco Fernández Villabrille, *El libro del tiempo*, Madrid, Mellado, 1852, p. 40.

[107] Jaime Balmes, «Filosofía del porvenir», en *Cartas a un escéptico en materia de religión*, Barcelona, Imprenta de A. Brusi, 1846, Carta IV, pp. 66-91.

[108] *Vide supra* notas 58, 81 y 82.

abigarrada amalgama de «todas las épocas» y de «todos los sistemas políticos», oscilando, desorientado y perplejo, «entre lo pasado y el porvenir».[109]

Casi al mismo tiempo, en las páginas de un semanario mallorquín, el escritor José M. Quadrado plantea una reflexión similar sobre la falta de verdadera coetaneidad de algunos (solo aparentemente) contemporáneos. Tras comentar el estado de confusión y anarquía que según él caracteriza a la literatura europea de su tiempo, considera Quadrado que no cabía esperar otra cosa en «una era en que hombres de tan diversas épocas y distintas creencias viven, por decirlo así, contemporáneos; en que hay quien cante lo pasado, quien duerma sobre lo presente, y quien sueñe en el porvenir».[110] Escritos como estos, reveladores de la pluralidad de órdenes temporales y de modalidades de conciencia histórica coexistentes, demuestran que, como hemos sugerido más arriba, la noción de «denegación de coetaneidad» (*denial of coevalness*) de la que habló Johannes Fabian puede ser aplicada no solo a grupos humanos muy distantes, ajenos al mundo occidental, sino también internamente a regiones y poblaciones europeas, jerárquicamente escalonadas según su grado de modernidad.

Esta discordancia es más variopinta y compleja si cabe en Hispanoamérica. En diversos lugares de este subcontinente no solo se enfrentan las dos temporalidades que ya conocemos en Europa —la de las «modernas» élites urbanas frente al «atrasado» medio rural[111]—, sino que además conviene tener en cuenta otros factores. Así, en cuestiones de indumentaria, la autoasumida condición periférica de las élites con respecto a los grandes centros de moda de Londres y París hizo que «incluso los grupos sociales más elegantes estuvieran siempre rezagados»: las últimas tendencias procedentes de Europa tardaban algunos meses en llegar.[112] En este caso podríamos hablar de dos asincronías superpuestas: un *décalage* continental (alocronía externa), esencialmente horizontal, geocultural y geopolítico, y otro tal vez más importante, de carácter interno, social o vertical y también, en parte, geográfico. Como afirma irónicamente Goldgel, «todos los hispanoamericanos atrasaban, es cierto, pero algunos lo hacían más que otros».[113]

En el capítulo anterior hemos podido comprobar el tremendo impacto de las revoluciones europeas del 48 en lo que respecta a las experiencias de

[109] *El Museo de Familias o Revista Universal*, tomo V, Barcelona (1841), p. 348.

[110] *Palma. Semanario de Historia y Literatura*, Palma de Mallorca, 4 de octubre de 1840.

[111] Tema que, como es bien sabido, constituye uno de los ejes del *Facundo* de Sarmiento. Al autor, en todo caso, no le cabe duda de que a Hispanoamérica le corresponderá jugar un «importante papel [...] en el mundo futuro» (Domingo F. Sarmiento, *Facundo. Civilización y barbarie*, Roberto Yanhi, ed., Madrid, Cátedra, 1993, p. 342).

[112] Goldgel, *Cuando lo nuevo conquistó América*, p. 144. Goldgel se detiene en el caso de Cuba, pero su argumento podría hacerse extensivo *mutatis mutandis* a todos los países de Iberoamérica.

[113] Goldgel, *Cuando lo nuevo conquistó América*, p. 146.

tiempo, al sentimiento de aceleración y a la preocupación por el futuro. Al otro lado del Atlántico, el 48 europeo no fue el único acontecimiento que impactó fuertemente en la conciencia de los hispanoamericanos. La catastrófica guerra de los Estados Unidos contra México suscitó tal vez mayor interés y desasosiego en algunos medios del subcontinente, comenzando, naturalmente, por la propia nación mexicana.

Al rayar el ecuador de la centuria, se difunden varias publicaciones que meditan sobre la suerte futura del país, que acaba de sufrir esa amarga derrota. También allí encontramos visiones desesperanzadas, como es el caso de Lucas Alamán y de la obra titulada *Porvenir de México* (1851-1852) del político y diplomático conservador Luis G. Cuevas, al lado de obras de un tenor más confiado y convencional, como la larga composición épica *El ángel del tiempo* (1849) del poeta Francisco Granados.[114] Pero ni siquiera el desencanto por la deriva del experimento republicano ni el desengaño ante aquella derrota fue capaz de quebrar la confianza en un futuro mejor para la nación mexicana, que ciertos ensayistas cifraban sobre todo en su ilustración, esto es, en la educación de sus gentes.[115] Algunos años después, en el contexto de la revolución de Ayutla, un periodista describía el pasado de México como «un inmenso e indecible cúmulo de males de toda especie, de sufrimientos sin nombre, de ultrajes sin límite», el presente como «un día de agonía y de dolor, un tiempo de crisis y de transición, un día de temores y de esperanzas», y por fin concebía el futuro como una materia plástica que dependería del esfuerzo entusiasta de los mexicanos, pues «nuestro porvenir será lo que quiera la Nación que sea».[116]

Y es que, en efecto, el discurso político difícilmente puede apartar la vista del futuro. Poco después de la victoria liberal en la guerra de la Reforma, Nicolás Pizarro clamaba en su novela *El monedero* por el «glorioso destino» que debía corresponderle a la nación mexicana como sostén de la libertad en América.[117] Y, ante el peligro inminente de una nueva invasión extranjera, a finales de 1861 Constantino Escalante publica un dibujo en el que una alegoría femenina de la patria sostiene en su mano derecha una bandera mexica-

[114] Luis Gonzaga Cuevas, *Porvenir de México, o Juicio sobre su estado político en 1821 y 1851*, Ciudad de México, Impr. de I. Cumplido, 1851-1852, 2 vols. Sobre el profundo escepticismo de Alamán en su *Historia de Méjico* respecto al porvenir del país, véase Palti, ¿Las ideas fuera de lugar?, pp. 105-125, p. 123. Granados Maldonado, *El ángel del tiempo*.

[115] *El Ensayo Literario*, Guadalajara (México), 15 de mayo de 1852, pp. 3-6, cit. en Lorena Cortés Manresa, *Asociacionismo y experiencia del tiempo moderno. El caso de* La República Literaria. *Guadalajara (1867-1890)*, Tesis de Doctorado, Universidad de Guadalajara (México), 2017, pp. 178 y 190.

[116] *La Revolución. Periódico democrático independiente*. 28 de agosto de 1855, p. 2. En otro número de este mismo periódico (4 de septiembre de 1855, p. 2), el editorialista proponía una clave para avanzar rápidamente por ese camino; a saber, aprovechar de la experiencia de los otros pueblos (Cortés Manresa, *Asociacionismo y experiencia*, pp. 178-179).

[117] Domínguez Michael, *La innovación retrógrada*, p. 579.

na con la que señala a sus compatriotas el horizonte luminoso del porvenir, mientras con la izquierda ofrece un ramo con la palabra amnistía a los generales disidentes (fig. 15.1).

Muy lejos de México, pero todavía bajo la impresión de la reciente derrota en septiembre de 1847 de aquel país hermano frente a los norteamericanos, el periodista chileno Pedro Félix Vicuña da a la imprenta un libro titulado *El porvenir del hombre*. Se trata de un ensayo donde, desde una perspectiva liberal-democrática, clama por urgentes reformas socioeconómicas y políticas. Aunque dedicado a la juventud chilena, su verdadera mira es mucho más amplia. Tras repasar el pensamiento socialista de aquellos años, en el que resuenan los ecos del 48 europeo, Vicuña confiesa que aún no es posible conocer con certeza sobre qué principios se asentará el orden social futuro de la humanidad. Al final, aboga por el establecimiento de la democracia en Hispanoamérica y por impulsar reformas sociopolíticas profundas, que incluyen la creación de una confederación de Estados Hispano-Americanos, único medio a su juicio de evitar la paulatina anexión o sometimiento de estos países a la poderosa federación estadounidense.[118] Otras propuestas, como las planteadas en los ensayos del chileno Jenaro Abasolo, e incluso las del argentino Manuel Ugarte medio siglo después, cada una con sus propias peculiaridades y contextos, se inscriben en cierto modo en esta misma línea de pensamiento.[119]

Y por supuesto, pese a las repetidas decepciones, periódicamente escritores de todas las tendencias no cesarán de renovar sus expresiones de confianza en el porvenir desde los cuatro puntos cardinales. Esta confianza viene generalmente envuelta en una retórica universalista. Así, el argentino Esteban Echeverría recurre a diversas metáforas para decretar la muerte del pasado y del presente y cantar lleno de entusiasmo al porvenir, «océano de vida» en el que regenerarse, lanzarse a la acción creadora y generar así «nuevos mundos».[120] El chileno Francisco Bilbao, por su parte, aplica en un sentido muy diferente la misma metáfora para clamar por «el paraíso de la pacificación y de la libertad» que espera a la humanidad al final del camino,

[118] Pedro Félix Vicuña, *El porvenir del hombre o Relación íntima entre la justa apreciación del trabajo y la democracia*, Valparaíso, Imprenta del Comercio, 1858.

[119] Tras la derrota de España en 1898 a manos de los Estados Unidos (conocida en España como *El Desastre*, que dio origen en la Península a una caudalosa literatura regeneracionista sobre la necesidad de acometer reformas drásticas), las especulaciones sobre el porvenir de España se volverán especialmente acuciantes: Fernández Sebastián, «El porvenir esquivo», p. 46. También en América Latina encontramos varios ensayos sobre una temática similar, como el libro del socialista argentino Manuel Ugarte, *El porvenir de América española* (1910) (Valencia, Sempere, 1911), o las obras de Jenaro Abasolo, *Dos palabras sobre América y su porvenir* (Santiago de Chile, Imprenta Chile, 1861) y *La personalidad política y la América del porvenir* (Santiago de Chile, Imprenta y Encuadernación Universitaria, 1907), obra póstuma.

[120] Esteban de Echeverría, OC, Buenos Aires, Imprenta y Librería de Mayo, 1870, vol. II, pp. 535-537. Véanse los comentarios de Scavino, *Las fuentes de la juventud*, pp. 97-100.

aunque para eso sea necesario alzar el vuelo «para salvar ese océano de sangre y de tinieblas que se llama historia».[121] El positivista mexicano Gabino Barreda, en fin, confía plenamente en que América y su patria mexicana encarnan las fuerzas del progreso, frente a una retardataria y monárquica Europa. Refiriéndose a la batalla de Puebla del 5 de mayo de 1862, en la que el ejército mexicano derrotó a las tropas francesas enviadas por Napoleón III, escribe Barreda que «los soldados de la República en Puebla salvaron como los de Grecia en Salamina el porvenir del mundo al salvar el principio republicano que es la enseña moderna de la humanidad».[122]

Algunos escritores y ensayistas de finales del siglo XIX, contemplando desde la distancia la coyuntura revolucionaria de principios de siglo, se atrevían a interpretar la compleja temporalidad implícita en las posiciones políticas de sus antepasados. Rememorando lo sucedido en las Cortes de Cádiz, Miguel de Unamuno afirmaba que el jurista Martínez Marina había «proyectado en el pasado el ideal del porvenir» de su época, insuflando retrospectivamente en las Cortes castellanas de la Edad Media los principios de la Revolución francesa.[123] Según Unamuno, el ferviente «futuro pasado» de aquellos primeros liberales hispanos les había llevado a distorsionar sistemáticamente la imagen del pasado nacional anterior, dando lugar a engañosos anacronismos.

Al lado de esta literatura política acerca del tiempo histórico, centrada muy en especial en el prolífico laboratorio del futuro (el campo de batalla favorito de las ideologías),[124] ven la luz otro tipo de escritos de ficción en

[121] Francisco Bilbao, OC, Buenos Aires, Imprenta de Buenos Aires, 1866, vol. I, p. 302, cit. Scavino, *Las fuentes de la juventud*, p. 177.

[122] Zea, *Filosofía de la historia americana*, p. 273. Del mismo autor, *El positivismo en México. Nacimiento, apogeo y decadencia*, Ciudad de México, FCE, 1968. Sobre la confianza de un sector de los hispanoamericanos en que eran ellos quienes encarnaban la vanguardia del progreso frente a una Europa a la que habían dejado de ver como la avanzadilla de la civilización, véase James E. Sanders, *The Vanguard of the Atlantic World. Creating Modernity, Nation, and Democracy in Nineteenth-Century Latin America*, Durham/Londres, Duke University Press Books, 2014, especialmente pp. 7, 96, 101, 154 y 192.

[123] Miguel de Unamuno, *En torno al casticismo* (1895), Jon Juaristi, ed., Madrid, Biblioteca Nueva, 1996, p. 53. Se refiere a la obra de Francisco Martínez Marina, *Teoría de las Cortes o grandes juntas nacionales de los reinos de León y Castilla* [1813], ed. moderna de José Antonio Escudero.

[124] El *Ariel*, de José Enrique Rodó, contiene asimismo una llamada a la juventud americana para que consagre sus esfuerzos a un «porvenir desconocido» de tintes mesiánicos (José Enrique Rodó, *Ariel*, Valencia, Prometeo, 1910, p. 98, cit. Scavino, *Las fuentes de la juventud*, pp. 214-217 y 226). Pocos años después, en la vieja Europa, este culto ilusionado a la juventud y al porvenir iba a transformarse, de la mano de futuristas y fascistas, en una máquina de guerra. Ese rostro sanguinario del futuro queda bien patente en estas palabras, saturadas de atroces metáforas, del escritor futurista Giovanni Papini (1913): «El futuro […] necesita sangre. Necesita víctimas humanas, matanzas. La guerra interior y la guerra exterior, revolución y conquista: esto es la historia […]. La sangre es el vino de los pueblos fuertes, la sangre es el aceite que necesitan las ruedas de esa enorme máquina que vuela del pasado al futuro […]. Tenemos necesidad

donde sus autores especulan con futuros imaginarios y diseñan diversas utopías temporalizadas. En este rubro habría que destacar bastantes traducciones, sobre todo del francés, incluyendo algunas distopías y piezas de literatura de anticipación o de ciencia ficción de autores bien conocidos como Émile Souvestre (fig. 15.2) o Jules Verne, entre otros.[125] Pero también un puñado de autores españoles. Rafael Comenge, por ejemplo, combina en su relato *El Doctor Hermes Venidero* la fantasía con la imaginación científica para describir un viaje en el tiempo hacia un lejanísimo futuro donde trenes voladores circulan a toda velocidad por el espacio interestelar.[126]

El futuro, ese nuevo espacio mental abierto en el siglo XIX, demostró ser un campo bien abonado para la imaginación, no solo histórica y política, también literaria, científica y técnica. Aun así, en pleno «siglo de la historia», el pasado seguía pareciendo un terreno más cerrado y firme (frente a un futuro demasiado plástico, indeterminado y abierto).[127] Tal vez por eso, cuando a finales de siglo un oscuro dramaturgo y diplomático español, Enrique Gaspar, invente en 1887 la primera máquina del tiempo (figs. 16.1 y 16.2) sus pasajeros tendrán que conformarse con viajar hacia un pasado más o menos remoto.[128] Como si su utopía literaria sobre el tiempo tuviera límites infranqueables, incluso para sus personajes de ficción, e internarse en el futuro les estuviera vedado.

La publicación de *The Time Machine* (1895) de H. G. Wells, en el umbral de un nuevo ciclo de acuciante interés por el futuro,[129] puso de moda el tema de los viajes en el tiempo, un subgénero literario que alcanzaría un gran desarrollo en el siglo XX. La visión pesimista del futuro de la humanidad que Wells destila en su novela —en contraste con obras utópicas de éxito como *Looking Backward: 2000-1887* (1888), de Edward Bellamy, o *News from Nowhere* (1890), de William Morris— no iba a ser la última en una centuria, como es sabido, de auge de toda clase de distopías.[130]

de cadáveres para empedrar los caminos de todos los triunfos» (cit. en Juan José Sebreli, *Las aventuras de la vanguardia: El arte moderno contra la modernidad*, Buenos Aires, Penguin Random House, 2011).

125 Emilio Souvestre, *El mundo tal cual será, traducido por un español del año 3000*, Barcelona, Bodin, 1846. Sobre la literatura futurista de primera hora véase Paul K. Alkon, *Origins of Futuristic Fiction*, Athens, GA, University of Georgia Press, 1987. Juan Molina Porras, «La ciencia ficción española ilustrada en el XIX», en Raquel Gutiérrez Sebastián *et al.*, eds., *Historia de la literatura ilustrada española del siglo XIX*, Santander/Santiago de Compostela, Universidad de Cantabria - Universidade de Santiago de Compostela, 2019, pp. 179-187.

126 Rafael Comenge, *Cuentos maravillosos*, Madrid, Gaspar Editores, 1882, pp. 23-59.

127 Danto, «Narrative Sentences», p. 146.

128 Enrique Gaspar, *El anacronópete*, Barcelona, Arte y Letras, 1887.

129 Hölscher, *El descubrimiento del futuro*, pp. 123*ss*.

130 Mark R. Hillegas, *The Future as Nightmare: H.G. Wells and the Anti-Utopians*, Nueva York, OUP, 1967. Entre las primeras distopías españolas publicadas en la prensa de la época destacan el *Cuento futuro* (1886), de Clarín, y *Mecanópolis* (1913), de Miguel de Unamuno.

A comienzos del novecientos, Henri Bergson, tras la publicación de su tesis doctoral en 1889, pronuncia en el Collège de France sus lecciones sobre la historia de la idea de tiempo. Sus obras sucesivas difunden una versión cualitativa y psicológica de la temporalidad en la que la duración se opone a la cronometría, la conciencia a los relojes.[131] La recepción de la visión bergsoniana del tiempo como experiencia coincide en esos primeros años del siglo XX con una nueva oleada de fascinación por el futuro, si bien se observa igualmente en varios lugares del mundo euroamericano un interés emergente por el presente. En el campo de la política, la retórica futurista más abstracta y encendida —especialmente entre los grupos radicales y revolucionarios— se muestra compatible en muchos casos con una gestión política mucho más pegada a la cotidianidad y al tiempo presente. Incluso un socialista como Jean Jaurès enfatizó que había que afrontar los problemas del presente y centró sus esfuerzos en la realidad del día a día.[132]

En España, las especulaciones de algunos intelectuales a partir del cambio de siglo, tales como las reflexiones de Unamuno sobre la tradición eterna y la intrahistoria, los ensayos y las intervenciones de Ortega y Gasset (incluyendo *El tema de nuestro tiempo*, 1923) y los poemas sutiles de Machado sobre el tiempo, se caracterizan casi siempre por su rechazo al pasado y por el énfasis en el presente y en el futuro (que, como dice Ortega, solo existe en el presente).[133]

Para entonces la Gran Guerra había disipado la confianza decimonónica en el progreso, una creencia que muchos autores empezaban a conceptuar como ilusoria.[134] El cuestionamiento de las teorías del progreso de la modernidad clásica también se deja sentir en los mundos iberohablantes, donde se plantean distintos enfoques para encarar el futuro. En el primer tercio del siglo XX, algunos intelectuales latinoamericanos discurren sobre la posibilidad de una modernidad alternativa desde diferentes premisas ideológicas.[135] Se habla, por ejemplo, de la posibilidad de alcanzar un futu-

131 Krzysztof, *L'ordre du temps*, p. 309. Henri Bergson, *Histoire de l'idée de temps*, París, PUF, 2016.

132 Julian Wright, *Socialism and the Experience of Time: Idealism and the Present in Modern France*, Oxford, OUP, 2017.

133 Sobre las «políticas del tiempo» preconizadas por los intelectuales españoles de ese periodo véase Javier Fernández Sebastián y Gonzalo Capellán, «Revolution, Restoration, Regeneration. Historical Cycles and the Politics of Time in Spain 1870-1931», en *Time on a Human Scale. Experiencing the Present in Europe, 1860-1930*, Julian Wright y Allegra Fryxell, eds., Londres, The British Academy, en prensa.

134 Robert Nisbet, *Historia de la idea de progreso*, Barcelona, Gedisa, 1998, pp. 438*ss*. A finales del siglo XIX, varios intelectuales españoles —entre otros, Leopoldo Alas y Miguel de Unamuno, en los relatos mencionados en nota 130— expresaron claramente sus reservas con respecto al progreso científico-técnico.

135 Nicola Miller, *Reinventing Modernity in Latin America. Intellectuals Imagine the Future, 1900-1930*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2008. Este ensayo se centra en la obra de cuatro

ro mejor a través de la «destrucción creativa». Y desde finales del siglo XIX, en muchos textos literarios latinoamericanos, incluyendo las novelas de Machado de Assis, los cuentos de Borges y la poesía de Vallejo, resurge con fuerza un tema importante que hemos visto reaparecer en varias ocasiones: el de las percepciones del tiempo superpuestas y de las temporalidades múltiples.[136]

autores: José Enrique Rodó, Joan B. Justo, Alfonso Reyes y Juan Carlos Mariátegui. Véase en especial el capítulo 4, pp. 108-141.

[136] Miller, *Reinventing Modernity*, pp. 110-112, 119-121 y 135.

Epílogo
UN MUNDO EN DEVENIR

> Historia. La de una nación es un curso de ciencias morales, políticas, y económicas. [...] Es la Política en acción.
>
> CECILIO DEL VALLE, «Historia», *Mensual de la Sociedad Económica de Amigos del Estado de Guatemala*, junio de 1830

> Historical time is a relatively recent and highly artificial invention of Western civilization.
>
> F. R. ANKERSMIT, *Narrative Logic*, 1983

EL APRENDIZAJE DE LA DECEPCIÓN

Para terminar, quisiera retomar el tema de la conciencia histórica, del que ya me he ocupado incidentalmente en el capítulo tercero. A este respecto, esbozaré primero un esquema del advenimiento de una nueva conciencia histórica en la Iberoamérica de la transición, y sostendré en la segunda parte que en este mismo momento está teniendo lugar ante nuestros ojos un cambio tal vez más drástico y trascendente a escala global. Si bien por ahora no es posible avistar el punto de llegada, tanto la teoría de la historia como la historia conceptual, subterráneamente conectadas, tienen algo que decir sobre una encrucijada de fenómenos sociales y de innovaciones técnicas que con toda probabilidad cambiarán profundamente —están cambiando ya— las maneras en que nos relacionamos con el pasado.

Sobre la historia de la conciencia histórica contamos con unas pocas contribuciones valiosas, no demasiadas. Algunas de las más estimulantes se las debemos a historiadores intelectuales y teóricos de la historia bien conocidos como Hayden White, J. G. A. Pocock o Jörn Rüsen, quienes abordan el asunto desde ángulos muy diferentes. Este último autor entiende por conciencia histórica cualquier operación intelectiva que conecta pasado, presente y futuro mediante algún tipo de estructura narrativa que proporciona orientación para la acción. Pero puesto que esas operaciones cambian con el tiempo, hay una variedad de modos de pensar la relación de pasados y presentes y, por ende, una pluralidad de tipos de conciencia histórica. En un trabajo ya referenciado, Rüsen ha propuesto un modelo evolutivo que vincula el desarrollo de la conciencia moral con el de la conciencia histórica, y que

podría aplicarse tanto a la maduración psicológica de los jóvenes como a la evolución de las actitudes sociales hacia el pasado en las comunidades humanas. Este modelo cognitivo-moral identifica cuatro tipos ideales de pensamiento histórico de complejidad creciente —tradicional, ejemplar, crítico y genético— basados en distintos principios y resultantes de la combinación de varios factores (véase cap. III, n. 43). Los dos últimos, crítico y genético, se corresponderían *grosso modo* con las dos variedades principales de conciencia histórica de la modernidad, la de la Ilustración clásica y la del historicismo romántico (digamos, para simplificar, las aproximaciones volteriana y herderiana).

Como vimos en el capítulo III, precisamente durante el periodo umbral, coincidiendo con la era de las revoluciones y con el viraje hacia el futuro de las dinámicas de conceptualización descrito por Koselleck, se produjo una radicalización de la moderna conciencia histórica. Pudimos comprobar que entre los intelectuales del mundo ibérico —como en el resto de Occidente— se advierte a lo largo del siglo XIX el desarrollo paulatino de una conciencia histórica cada vez más sofisticada y exigente, que comienza ya en la crisis de las dos monarquías y que con el tiempo abriría el camino a la apreciación de la historicidad de los conceptos. Y las afirmaciones enfáticas sobre el papel central que ha de corresponderle a la historia en las sociedades del siglo XIX, sobre los grandes avances de la historiografía, sobre la necesaria conexión entre historia y política, sobre la nueva función de la «ciencia histórica» para la instrucción de los ciudadanos, y sobre la idea de que una sociedad es el resultado de su pasado y, por tanto, una nación consiste esencialmente en su historia; esta clase de afirmaciones y otras semejantes abundan sobremanera en todos los países de la región (véase DPSMI-I, *Historia*, pp. 549-692, así como los trabajos sobre cultura histórica de Guillermo Zermeño). La cita de Cecilio del Valle que figura en la cabecera de este capítulo es buena muestra de la «nacionalización» y «politización» de la historia —también de la historización y nacionalización de la política—, tan típicas ambas del siglo XIX. Si, como diría décadas después el demócrata español José M. Orense, la política es una ciencia prospectiva que se ocupa del futuro, para el filósofo guatemalteco Del Valle la historia es la política (nacional) en acción: una excelente fuente de sabiduría práctica.

Creo sin embargo que no se ha reparado lo suficiente sobre las circunstancias en que se produjo el advenimiento de la nueva conciencia histórica en nuestra área cultural, y la lectura de algunos autores hispanoamericanos de mediados del ochocientos es muy reveladora a este respecto. También desde este punto de vista el laboratorio iberoatlántico del tránsito a la modernidad resulta interesante y aleccionador desde una mirada global.

Pero antes de examinar esas circunstancias y declaraciones, conviene dar un pequeño rodeo. Veamos. Hace más de medio siglo, en su clásico estudio sobre la inserción de las oraciones narrativas en diferentes estructuras

temporales, Arthur Danto («Narrative Sentences», *History and Theory*, 1962) sugirió que la escritura histórica reflexiva surge frecuentemente de la constatación de las discrepancias entre lo enunciado en ciertos verbos proyectivos en los cuales los agentes del pasado cifraban sus expectativas sobre lo que esperaban o deseaban que sucediera y lo que efectivamente sucedió. En este sentido, pudiéramos decir que cuanto más ostensible es la desviación entre lo inicialmente planeado y lo realmente acontecido, más probable es que la conciencia del tiempo histórico brote pujante en una sociedad. En esas condiciones, el contraste entre la predicción (pasada) y la retrodicción (presente) provoca una descarga histórica de alto voltaje. Y es esa la chispa que enciende la reflexión histórica, pues se hace necesario explicar a los contemporáneos qué fue lo que falló, por qué no fue posible alcanzar los objetivos marcados.

El lenguaje del historiador ha de esforzarse entonces por unir narrativamente ambos momentos, el punto de inicio y el de llegada de ese arco temporal, cubriendo todo el espacio cronológico intermedio, dando así cuenta de aquella «totalidad temporal» (*temporal whole*) que se considera cerrada y significativa en sí misma. Por retomar los términos de Danto, los historiadores tienen que intentar suturar mediante sus estructuras narrativas la brecha entre dos puntos más o menos distantes en el tiempo. El primero (t1) se refiere a los futuros imaginados en el punto de partida, futuros potenciales que generalmente es posible documentar examinando los verbos proyectivos utilizados en su día por los actores. Con el paso del tiempo, será factible comprobar desde un punto de observación posterior (t2) en que medida aquel futuro proyectado y ya marchito —aquel futuro pasado— se cumplió, o por el contrario los resultados no se correspondieron con lo inicialmente previsto. Las oraciones narrativas del historiador aspiran precisamente a salvar la distancia entre esos dos momentos (t1 y t2) que son ahora contemplados conjunta y simultáneamente por una generación posterior en aras de la comprensión histórica de esa totalidad de sentido que ha quedado atrapada en el lapso temporal t1-t2. Así que, en cierto modo, esas oraciones narrativas (t2->t1) constituyen la contracara de los verbos proyectivos proferidos por los actores en el momento inaugural (t1->t2).

Si aplicamos este esquema analítico al Atlántico hispano de la primera mitad del siglo XIX, observamos que el fervoroso entusiasmo de los proyectos de reforma y emancipación y las grandes expectativas de libertad, progreso y prosperidad se trocaron la mayoría de las veces en agrio desencanto en unas pocas décadas. Los líderes de las revoluciones hispánicas creían por lo general que, con la separación de la metrópoli, la creación de las repúblicas y la proclamación de las constituciones, entrarían en vías de solución los males que atenazaban a sus sociedades. Si bien hubo también unos pocos actores más circunspectos, el grueso de los dirigentes independentistas hispanoamericanos, mirando de reojo a los angloamericanos, estaban convencidos de

que la independencia abriría una etapa floreciente de mejoras aceleradas en todos los terrenos.

Desafortunadamente, a la altura de los años treinta y cuarenta para muchos de los protagonistas de aquellas revoluciones —y no digamos para sus adversarios— el balance de aquellos años fundacionales se tornará cada vez más sombrío. El hecho de haber pasado en un plazo tan breve de la euforia al desengaño no impidió que, como se ha visto en la tercera parte de este libro, se renovaran periódicamente las esperanzas en un futuro más favorable (ya fuera la confianza difusa en un porvenir democrático para la humanidad, o más adelante, lanzando miradas anhelantes a un futuro mejor bajo la impresión de grandes eventos que impactaron en toda la región, tales como el 48 europeo o la derrota de México a manos de los Estados Unidos). Aunque también en la España peninsular encontramos algunos textos hondamente pesimistas, desalentados ante el triste espectáculo de la sublevación carlista contra el nuevo orden liberal y la cruenta guerra subsiguiente, será sobre todo en la América hispana donde la entrada en una fase prolongada de inestabilidad, conflictos territoriales e inacabables enfrentamientos civiles desencadenó una avalancha de críticas que iría creciendo hasta rayar en el catastrofismo. La nómina de políticos y militares amargamente decepcionados por esa dolorosa discrepancia entre logros y expectativas sería muy larga, y desde luego figurarían en ella una buena parte de los próceres de los movimientos de emancipación y primeros gobernantes de las flamantes repúblicas (Bolívar, Miranda, Sucre, San Martín, Mier, O'Higgins, Artigas, Rivadavia, Rocafuerte y tantos otros).

Sin contar los temores y cautelas expresados ya en la *Carta de Jamaica*, los primeros signos de decepción se detectan en la segunda mitad de la década de los veinte, a raíz del fiasco del Congreso de Panamá (1826). Ya conocemos las diatribas del Libertador —que, aunque a veces se dejó llevar por ensoñaciones de un futuro esplendoroso para Hispanoamérica, en general mantuvo una actitud comedida— al final de su vida contra su propia obra política (ya en mayo de 1826, en una carta a Sucre, deja caer que los que «aspiran a lo perfecto alcanzarán lo ruinoso»). Y no pasará mucho tiempo hasta que los sentimientos de desencanto comiencen a aflorar en la historiografía (dedicada en aquel tiempo casi en exclusiva a la *historia contemporánea*). Dejando a un lado el caso muy particular de José Manuel Restrepo —observador participante en muchos de los hechos que narra— y su controvertida *Historia de la Revolución de la República de Colombia* (1ª ed. 1827), Juan García del Río trata de señalar a sus conciudadanos, en sus *Meditaciones Colombianas* (1829), «los motivos que llevaron la patria al borde de su ruina», refiriéndose a la disolución de la Gran Colombia.

En la década de 1830, mientras José María Luis Mora prepara su libro *Méjico y sus revoluciones* (1836, vol. 1), en un momento en que «los hechos han adquirido bastante madurez» como para insertarlos en una historia contemporánea en la que, pese a su tono generalmente amable y a la luz favorable que en ese libro trata de arrojar sobre su patria, consigna algunos yerros y desengaños, se alzarán más y más voces críticas denunciando los errores cometidos y cuestionando los derroteros de unas revoluciones, seguidas de pronunciamientos, disensiones y guerras civiles, que a juicio de varios publicistas han defraudado los sueños concebidos pocos años atrás y no estarían llevando a buen puerto. El poeta José María Heredia confiesa abiertamente en 1836 su desilusión; dice que las calamidades y miserias de los últimos años le han hecho escarmentar en cabeza ajena y ya no desea la independencia de su isla natal; es más, «vería como un crimen cualquier tentativa para trasplantar a la feliz y opulenta Cuba los males que afligen al continente americano». Incluso un Carlos María de Bustamante, propagandista incondicional de la causa nacional mexicana, en sus *Mañanas en la Alameda de México* (1835) se verá obligado a consignar, por boca de doña Margarita, las enormes pérdidas y miserias, así como las escenas de horror vividas desde 1810. También el guatemalteco Alejandro Marure, en sus *Efemérides de los hechos notables acaecidos en la República de Centro-América desde el año de 1821 hasta el de 1842* (1844), advierte a los lectores que sus reflexiones pueden provocar «algún desengaño». Tras la desastrosa guerra civil 1826-1829, varios otros destacados centroamericanos, incluyendo a José Cecilio del Valle y Juan José Aycinena, expresaron igualmente su decepción con más o menos desgarro.

Pero será sobre todo a mediados de siglo —en puertas por cierto de un ciclo de mayor estabilidad y consolidación institucional en casi todos los países de la región— cuando varios autores consideran que ha llegado la hora de ajustar cuentas con el pasado y hacer balance. Sienten oscuramente que el inmediato pasado que pretenden juzgar es un tejido de futuros marchitos, de ilusiones gastadas. A esas alturas de siglo, incluso algunos de sus protagonistas disponen ya de perspectiva suficiente para contemplar a distancia los hechos políticos y bélicos en que se vieron envueltos años atrás (un poco como si Fabricio del Dongo retornase tiempo después a la explanada de Waterloo para calibrar con una mirada más avisada el verdadero alcance de aquella batalla, en la que participó pero que, según el relato de Stendhal, percibió aquel 18 de junio de 1815 como una informe vorágine marcada por el estruendo y la confusión).

Historiadores y publicistas tienden entonces a pensar que en aquellos años se está clausurando una época (en un momento, por cierto, en que el propio concepto de época acaba de mutar: de significar un momento puntual en un recorrido histórico ha pasado a referirse a un periodo más o menos dilatado de tiempo). Una época que cubriría desde la crisis de la independencia como *terminus a quo* hasta el momento en el que escriben, usualmente adoptado como *terminus ad quem*. Y al echar la vista atrás y comparar expectativas y resultados, la decepción y el derrotismo cunden por

doquier. Incluso alguien a la sazón tan entusiasta del progreso y del liberalismo democrático como José María Samper, en sus *Apuntamientos para la historia política y social de la Nueva Granada* (1853) caracteriza «la época en que vivimos» como el periodo de la historia neogranadina que va de 1810 a 1849, «extremos de una cadena de los más bizarros acontecimientos políticos», entre los cuales no deja de reconocer algunas «funestas decepciones».

Y, aunque también la España isabelina, fatigada de revoluciones y bajo la hegemonía del partido moderado, es considerada por varios comentaristas de la época a la vez una nueva era —en la línea del alud de literatura porvenirista de los años treinta (véase capítulo XII)— y una época de desengaño, los signos más claros de abatimiento provienen sin duda de México tras la dramática cesión a los Estados Unidos de la mitad de su territorio en el tratado de Guadalupe Hidalgo. «Si México pudiese tener a la vista su situación», escribe Luis Gonzaga Cuevas en 1851, «aprovechados bien los treinta años que han transcurrido desde 1821, se asombraría de la diferencia que hay entre lo que ha podido ser y lo que es hoy». Pero tal vez sea el conservador Lucas Alamán, quien, «considerando el conjunto de los sucesos, desde los primeros movimientos del año de 1808 hasta la época en que escribo» (*Historia de Méjico*, 1849-1852, precedida de sus *Disertaciones sobre la historia de la República Megicana*, 1844-1849) se muestra más acerbamente crítico con el camino recorrido. También lo fue Riva Agüero con respecto a los primeros ensayos de la independencia en el Perú que, según relata en sus *Memorias y documentos para la historia de la independencia del Perú* (1858), oscilarían entre la anarquía y la tiranía. Y, por supuesto, Antonio José de Irisarri, cuya biografía del Gran Mariscal de Ayacucho rezuma un agudo sentimiento de fracaso.

Podríamos seguir acumulando testimonios de este melancólico cierre de época, visto por bastantes autores como un momento de pausa para la reflexión retrospectiva (cuando no como un angustioso final de partida). Creo, sin embargo, que las impresiones evocadas —en la línea de aquellas tempranas «repúblicas aéreas» que Rafael Rojas describió en su ensayo *Las repúblicas de aire* (2009) como el paso casi sin solución de continuidad de la utopía al desencanto— bastan para hacernos una idea de la ola de frustración que se extendió como una mancha de aceite a lo largo y ancho del mundo hispano en aquellos años (sospecho que en el área lusobrasileña, donde la transición fue menos violenta, la decepción fue menos profunda, aun cuando, como ha estudiado entre otros José Murilho de Carvalho, también en Brasil se vivió un choque entre «sueños y frustraciones»).

Estamos ante un sentimiento generacional tan extendido e intenso que los conceptos de conciencia histórica y conciencia generacional son casi equivalentes. Podríamos inquirir por las interpretaciones que estos textos ofrecen acerca de las causas de aquel estentóreo fracaso (o al menos, de los clamorosos desajustes entre lo esperado y lo logrado). Contamos ya con varios análisis solventes de la literatura desde esta perspectiva, análisis que suelen incidir tópicamente en una línea argumental predominante: la de las inercias y el lastre negativo del llamado «legado colonial». Pero el punto que deseamos destacar no es este. Lo que queremos es sencillamente constatar que los intelectuales del siglo XIX, impulsados por un hondo sentimiento de frustración, empezaron a buscar tales explicaciones con ansiedad. Y, para lo que aquí interesa, fue precisamente el aprendizaje de la decepción el que llevó a estos y otros autores a reflexionar sobre sus expectativas frustradas. Pues, así como la extrañeza es a menudo el motor del conocimiento, fue aquel duro aprendizaje el hito que señala su ingreso en una etapa superior de la conciencia histórica. No en vano ha podido decirse que la conciencia histórica es «la respuesta mental o espiritual a los retos de la contingencia» (J. Rüsen), que «la crisis es la madre de la historia» (M. Lilla), que es en las situaciones límite cuando la historia parece arrojar a veces bruscamente una nueva luz sobre lo acontecido (K. Jaspers), o que las historias comienzan de verdad a ser narradas cuando una contrariedad inesperada provoca súbitamente una seria crisis de inteligibilidad (O. Marquard). También si, como quiere P. Ricœur, la conciencia histórica consiste esencialmente en sentirse «afectado por el pasado», es claro que aquellos políticos y escritores públicos hispanoamericanos de mediados del XIX desarrollaron una robusta conciencia de este tipo.

Nada más natural, por tanto, que en un momento de ruptura del tiempo como fue el de las revoluciones liberales y de independencia en los mundos atlánticos, cuando en la mente de muchos actores apareció con mayor o menor claridad una especie de salto de época (que coincidió, no por casualidad, con la invención del concepto *moderno* de época), la sensibilidad histórica experimentase una mutación (redoblada luego al contemplar algunos años después esa ruptura epocal). Y es probable que esta imaginación temporal remozada no fuese exclusivamente el resultado de la comparación entre dos épocas sucesivas, ni tampoco de la comprobación de que las cosas no habían salido como se esperaba, ni siquiera de la racionalización subsiguiente de aquel fiasco. La nueva sensibilidad romántica aguzó seguramente también la conciencia de la peculiaridad de cada época, y este es un elemento esencial de aquel estadio superior de la conciencia histórica moderna que Rüsen calificó de genética, conciencia que permite descubrir (en ocasiones con escándalo) que hasta los valores morales más venerados varían con el tiempo. Claro que la retórica antihispana de las generaciones románticas, el deseo claramente expresado por algunos de los mejores intelectuales progresistas del Cono Sur de deshacerse del pasado, e incluso de borrar la tradición propia para adoptar modelos foráneos, no encaja enteramente en el tipo ideal de conciencia historicista que Rüsen llama genética, sino que más bien correspondería al estadio crítico precedente (el de la Ilustración radical y la Revolución francesa, y su fascinación por la tabla rasa).

Un importante corolario de esta conciencia emergente es la impresión generalizada, que nos transmiten tantos testigos de aquel tiempo, de que su vida personal no era ajena al curso de la historia. Acordes con la famosa máxima de Goethe según la cual «solo puede juzgar la historia el que ha experimentado la historia por sí mismo», quienes vivieron aquellos años convulsos aseguran a menudo en sus memorias y en su correspondencia epistolar que sus destinos individuales se han visto seriamente afectados por los acontecimientos colectivos, y sienten que sus propias vidas se inscriben en una gran corriente transgeneracional de la que forman parte, que viene de atrás y avanza impetuosa en una u otra dirección. Y a veces confiesan, como lo hace por ejemplo Antonio Gil y Zárate, que el hecho de estar viviendo aquellos años de aceleración e incertidumbre les ha permitido comprender mejor y dar más valor a las narraciones y reflexiones históricas de quienes en el pasado atravesaron por experiencias traumáticas que pudieran ser de algún modo equiparables. Lecturas y vivencias se cruzan e iluminan mutuamente y llevan a sorprendentes descubrimientos. Varios autores se plantearon también una cuestión estrechamente conectada con el aprendizaje de la decepción, cual es el problema filosófico y moral de si la acción humana es capaz de prevalecer o no (y si lo es, hasta qué punto) frente al imperio de las circunstancias, un tópico tematizado generalmente en términos de libre albedrío frente a fatalismo, abordado no solo en tratados filosóficos y teológicos más o menos sesudos, sino en artículos de prensa de la época, e incluso a veces en poemas y cartas privadas. Y por supuesto, las teorías del progreso, vinculadas a diversas filosofías de la historia —volterianas, herderianas, hegelianas, tocquevilleanas, marxistas, darwinistas, comtianas, spencerianas...— que se esforzaron por dar un sentido a las vicisitudes humanas (y no solo humanas, como lo muestran las visiones ortogenéticas del evolucionismo), proporcionarán el telón de fondo fundamental de estos debates a lo largo del ochocientos.

Cruzando un nuevo umbral

El panorama que hemos esbozado cambiará sustancialmente cuando desde las primeras décadas del siglo XX, sobre todo después de la Gran Guerra, se vengan abajo estrepitosamente algunas de las premisas ideológicas de la modernidad clásica, y las teorías del progreso empiecen a ser impugnadas y zarandeadas desde distintos frentes. En lo que resta de este capítulo de conclusiones, sin embargo, no pretendo resumir los cambios en la conciencia histórica euroamericana durante el novecientos. En lugar de eso, me gustaría dar un salto de casi doscientos años desde las revoluciones iberoamericanas hasta el momento actual y, a sabiendas de que intentar comprender los tiempos turbulentos en que uno vive suele ser un ejercicio arriesgado, pensar en qué situación nos encontramos ahora y cuales son las transformaciones

en curso ¿Cómo podríamos describir sucintamente nuestro propio tiempo desde el punto de vista de la evolución de la conciencia histórica en Occidente? ¿Es la sensibilidad histórica de las gentes del siglo XXI más aguda que la de nuestros antecesores de hace una, dos o tres generaciones, o por el contrario se ha empobrecido? Como suele suceder en los procesos de tránsito, las respuestas no pueden ser enteramente concluyentes, pero intentaremos ofrecer algunas claves que nos permitan vislumbrar hacia dónde nos dirigimos.

Ya vimos en el capítulo III que, tras la crítica y crisis del historicismo en la primera mitad del siglo XX, en la segunda mitad de esa centuria se produjo una intensificación de dicha conciencia que llevó al nacimiento de la historia conceptual, particularmente en su versión alemana (*Begriffsgeschichte*). En el mismo periodo, sin embargo, desde el final de la Segunda Guerra Mundial —y todavía más desde el colapso de la Unión Soviética y el final de la Guerra Fría— los esquemas temporales de la modernidad clásica (creencia en el progreso y confianza en el futuro, visión lineal y evolucionista de la historia) dejaron en gran medida de estar operativos. La historia perdió su hache mayúscula, y fue cada vez más difícil justificar las acciones políticas en aras de un hipotético *telos* histórico que de antemano se daba por asegurado. Más adelante, en lo que va de este siglo se han producido cambios socioculturales y aportes teóricos de mayor cuantía reveladores de que otra vez estamos atravesando un umbral de época, en puertas de un nuevo cronotopo, aunque mientras permanezcamos en el actual estado de liminalidad no es fácil adivinar cómo será el paisaje después de la batalla, esto es, cómo será el mundo cuando dejemos atrás este agitado periodo transicional.

Basta pensar en algunas novedades teóricas importantes producidas en las últimas décadas en este terreno para caer en la cuenta de que en efecto nuestra conciencia histórica y las concepciones temporales subyacentes están siendo sometidas a grandes tensiones y todo apunta a que saldrán de esta prueba enormemente transformadas. Incluso si dejamos a un lado la problemática de la memoria (lo que, desde luego, es mucho dejar: pensemos simplemente en los manoseados trabajos de Pierre Nora, por no hablar de las aportaciones de Jan Assmann sobre la construcción cultural del tiempo y la mnemohistoria [*Gedächtnisgeschichte*], que merecerían capítulo aparte) y sin necesidad de referirnos a las grandes obras de los Heidegger, Gadamer o Ricœur, un mínimo repaso a algunos hitos significativos muestra el dinamismo de este sector de la academia y el surgimiento de propuestas teóricas sugerentes e inspiradoras acerca de una diversidad de puntos que tienen que ver con la temporalidad y la historicidad (sugerencias que tratan de dar respuesta a inquietudes apremiantes de nuestro tiempo que van mucho más allá de las ciencias históricas).

Este recuento podría comenzar con la acuñación de la noción de *denial of coevalness* (denegación de coetaneidad) por el antropólogo J. Fabian (*Time*

and the Other, 1983) o los cuatro tipos de conciencia histórica propuestos por J. Rüsen (1989) que hemos comentado un poco más arriba, para pasar a otras nociones fundamentales difundidas ya en este siglo, como los *estratos del tiempo* de R. Koselleck (*Zeitschichten*, 2000), los *órdenes del tiempo* y los *regímenes de historicidad* de F. Hartog (*Regimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps*, 2003), los *regímenes de tiempo* de A. Assmann («Transformations of the Modern Time Regime», en *Breaking up Time*, 2013), las *temporalidades múltiples* (H. Jordheim, «Multiple Times and the Work of Synchronization», *History and Theory*, 2014), los tipos de *relaciones con el pasado* (H. Paul, *Key Issues in Historical Theory*, 2015) o los *cronotopos* (no exactamente en el sentido literario para el que Bajtin acuñó este término, sino más bien en el invocado por H.-U. Gumbrecht en su libro *Our Broad Present*, 2014). A este creciente elenco de trabajos que podrían inscribirse en un emergente campo de estudios interdiciplinarios que algunos han rotulado *Time Studies* (J. Burges y A. J. Elias), *Zeit-Geschichte* (A. Geppert y T. Kössler) y *temporal turn* (R. Hassan) podrían añadirse otras herramientas analíticas, matices y correcciones sobre los esquemas mencionados (como el *actualismo* o *updatism*, propuesto por M. H. Pereira y V. Lopes de Araujo, los *regímenes historiográficos* de M. I. Mudrovcic, o las cronoferencias *[Chronoferenzen]*, de A. Landwehr), y algunos desarrollos extremadamente sugestivos en historia de las ciencias. En este último campo destacan disciplinas emergentes como la ontología histórica de I. Hacking (*Historical Ontology*, 2002) o la epistemología histórica que, aunque tienen sus raíces en algunos trabajos señeros de G. Bachelard, G. Canguilhem, L. Fleck, M. Foucault o T. Kuhn, en los últimos años ha recibido un gran impulso de la mano de historiadores y filósofos de la ciencia como L. Daston, P. Galison, H.-J. Rheinberger y J. Renn, que se debaten entre la historización de la filosofía de la ciencia y la epistemologización de la historia de las ciencias. Frente a las pretensiones de validez universal incondicionada de la epistemología convencional, casi todos los autores mencionados subrayan el pluralismo epistémico derivado del hecho de que el conocimiento está siempre situado.

La mayoría de estas aportaciones tienen en común la voluntad de sus autores de historizar no solo la historia, sino todas las infraestructuras del pensamiento, incluyendo nociones tan básicas como objetividad y experiencia, así como las formas de concebir la temporalidad, el surgimiento histórico de los objetos que estudiamos, los métodos, metaconceptos teóricos y categorías que aplicamos a dichos objetos y, en definitiva, todos aquellos supuestos que hacen posible el desarrollo del conocimiento. Esta historización radical de la epistemología pone en tela de juicio ciertos pilares que parecían inconmovibles —por ejemplo, la existencia de un sujeto cognoscente trascendental (una petición de principio que hace más de un siglo ya criticó Dilthey en relación a los *a priori* kantianos)— que los filósofos de la ciencia solían asumir como un suelo atemporal sobre el cual se levantaría cualquier

conocimiento, y que imaginaban por tanto a resguardo de todo cuestionamiento crítico. Todo lo cual supone un desafío sin precedentes a la «soberanía epistémica» de la ciencia. Obligada a descender de ese resplandeciente empíreo donde una selectísima minoría de científicos eminentes extendían majestuosamente el círculo del saber y proyectaban sus luces sobre la humanidad entera, la ciencia se ha pluralizado y ha comenzado a estudiarse de otra manera. Aparece ahora manchada con el barro de la historicidad, es decir, sujeta a las circunstancias cambiantes y azarosas en medio de las cuales una pléyade de oscuros artesanos y científicos poco conocidos se afanaban en muy diversos entornos para hacer avanzar parcialmente el conocimiento en determinadas áreas, momentos y espacios geográficos concretos. Y lo hacían no solo anclados a sus respectivos contextos, sino combatiendo retóricamente entre sí para tratar de imponer con más o menos éxito sus propias visiones y descubrimientos sobre los hallazgos y tesis de sus rivales y competidores.

Un segundo momento de inflexión en relación con la conciencia histórica moderna se produjo con la desconfianza hacia los grandes relatos que caracterizó a la postmodernidad, desconfianza agravada tras la caída de los regímenes comunistas de la Europa del Este. Incluso antes de aquella resonante implosión, las reflexiones de Agnes Heller sobre los estadios de la conciencia histórica (*A Theory of History*, 1982, capítulo 1) se inscriben en un contexto en el que, a los ojos de esta filósofa húngara, parece claro que la pluralidad de culturas en el espacio y en el tiempo hace imposible la unicidad de la conciencia histórica (un problema que, en realidad, fue ya entrevisto por L. Lévy-Bruhl en el periodo de entreguerras). Dos décadas después, ya en este siglo, empiezan a formularse las nociones mencionadas más arriba por parte de teóricos como Koselleck, Hartog, Assmann y demás, nociones que —inspiradas a veces por los estudios de antropólogos como J. Fabian o M. Sahlins sobre temporalidades no-occidentales— revelan una conciencia de historicidad considerablemente más compleja y reflexiva. En este punto, hay que tener en cuenta igualmente las cruciales aportaciones de los antropólogos que trabajan en Iberoamérica sobre las temporalidades de las culturas prehispánicas, y la apasionante problemática del choque de esas cosmovisiones con los marcos cristianos occidentales de comprensión del tiempo y de la historia, llevados al Nuevo Mundo por conquistadores y misioneros.

Según la tesis de Hartog, criticada por su esquematismo pero que tiene la virtud de la claridad, los últimos siglos habrían conocido tres regímenes de historicidad sucesivos, que pudieran ser entendidos como tres modos de conciencia histórica, a saber: régimen de historicidad premoderno, moderno y postmoderno (caracterizados, respectivamente, por tres modos de conciencia histórica: pasadista, futurista y presentista). Desde esta perspectiva, una manera de entender el último cambio de rasante en el horizonte de historicidad es pensar que, a partir de mediados del siglo XX y con especial intensidad des-

de finales de los sesenta, hemos asistido al cierre del régimen de historicidad moderno, dominado durante dos siglos por el ídolo del futuro, para internarnos en un nuevo régimen que rinde culto a un presente hipertrofiado.

Sea como fuere, hoy empezamos a comprender que ni esos cambios de regímenes de historicidad, ni siquiera la trilogía subyacente pasado - presente - futuro son necesariamente concepciones o intuiciones ecuménicas exentas de historicidad. Por el contrario, *pasado*, *presente* y *futuro* son nociones culturales, históricas, no categorías universales compartidas por los seres humanos de todos los lugares y épocas. Todo indica que, como hemos mostrado en el capítulo XII de este libro, la capacidad para proyectar e imaginar el futuro no es una propiedad antropológica, sino más bien una forma de pensamiento históricamente acotada, fechada y localizada, presente tan solo en determinados grupos humanos y durante ciertos periodos de tiempo. Y lo mismo cabría decir respecto de la temporalidad y la historicidad entendidas a la manera heideggeriana (lo que nos autorizaría a preguntarnos, por ejemplo, si las ideas de Heidegger o de Ortega y Gasset acerca de la inmersión del pasado en el futuro, o sobre la temporalidad y la futurición constitutiva de la condición humana, son válidas y aplicables a todos los humanos, o solo lo son a ciertos individuos y sociedades concretas).

La perplejidad con la que encaramos este problema en el mundo actual tiene que ver no solo con la incertidumbre propia de toda fase de transición, sino también con la existencia de varios movimientos parcialmente contradictorios que hacen particularmente difícil discernir los rasgos esenciales de lo que nos está pasando y hacia dónde nos encaminamos.

Por una parte, como decimos, es claro que los historiadores más informados y conscientes están embarcados en un proceso de reflexión teórica que aboca a una conciencia histórica a la vez más sólida, más compleja y más sofisticada. Una conciencia capaz de habérselas con la heterogeneidad temporal y de percibir varias modalidades de relación de las sociedades con sus pasados. El mero hecho de que se haga visible esa pluralidad de modalidades de «conciencia histórica» —hasta el punto de haberse propuesto distintas tipologías— es un síntoma elocuente de que estamos atravesando un nuevo umbral, transitando hacia otra dimensión cognitiva. Si somos capaces de historizar la propia historicidad, así como de trascender algunos conceptos y categorías básicas que durante un tiempo pudieron aparecer como un horizonte cognitivo irrebasable, es que nuestro punto de observación se ha desplazado y hoy es posible ver e imaginar cosas —heterotemporalidades, visiones postantropocéntricas— que por mucho tiempo resultaban literalmente impensables.

Desde otra perspectiva, empero, el panorama que contemplamos es bien distinto. Los sectores mayoritarios de nuestras sociedades occidentales muestran todos los días un alarmante empobrecimiento y banalización de la conciencia histórica. Se trata de un fenómeno preocupante, pues, al tiempo que unos pocos teóricos contribuyen a enriquecer nuestras visiones del pasado poniendo de relieve la multiplicidad que le es inherente —cronotopos, cronoferencias, regímenes de historicidad, culturas y sensibilidades históricas, tipos de conciencia histórica y de relaciones con el pasado—, una trivial y desinformada modalidad de presentismo está imponiéndose silenciosamente a nuestro alrededor. Me refiero a la hegemonía de esa mirada miope y cronocéntrica que aplana las tres dimensiones del tiempo y pone a dos de ellas —al pasado y al futuro— al servicio incondicional de los prejuicios de un presente omnipresente. Escuchando muchas de las voces dominantes en los medios y en las redes, e incluso en un sector de los promotores de la historia pública y de la «memoria histórica», nos damos cuenta de que grupos muy amplios de nuestra sociedad están aquejados de un lamentable parroquialismo temporal. Individuos y grupos que no dudan en atribuir con desenvoltura a una exigua minoría de quienes casualmente habitamos ciertas partes del planeta en el momento actual el derecho a aplicar retrospectivamente sus criterios morales a todos los seres humanos que hayan pisado alguna vez la tierra. La aplicación hacia atrás del lecho de Procusto de los actuales criterios de corrección política, por ejemplo, resulta inquietante en la medida en que implica la negación del más elemental sentido de historicidad. Tales actitudes son en efecto lo más opuesto que cabe imaginar a una conciencia histórica mínimamente desarrollada, y suponen una especie de regresión a concepciones rudimentarias, anteriores incluso a la revolución historicista del siglo XIX, cuando las mayorías sociales, y también muchos ilustrados, eran incapaces de distinguir unos tiempos de otros.

En este sentido, es triste constatar que el divorcio entre teoría y práctica en el gremio de los historiadores persiste aun en tiempos de florecimiento de la teoría de la historia como los actuales. Las estimulantes reflexiones de unos pocos a las que nos hemos referido en párrafos anteriores contrastan con la ramplona historiografía el uso, que en la mayoría de nuestros países sigue siendo abrumadoramente convencional, no se ha dado por enterada de estos debates —que no pocos historiadores profesionales ignoran olímpicamente— e incluso en algunos casos apenas ha evolucionado, metodológicamente hablando, en el último medio siglo. Los manuales escolares y los libros más vendidos —especialmente en aquellas poblaciones a las que se les ha inoculado el virus identitario y el populismo xenófobo— permanecen totalmente impermeables a la reflexividad histórica, presos de lugares comunes y repletos de afirmaciones apodícticas, en ocasiones tan unilaterales, teleológicas y provincianas como las que podemos encontrar en las obras más conspicuamente nacionalistas de la historiografía positivista del siglo XIX.

Ahora bien, esa borrachera de pseudohistoria, lejos de ampliar los horizontes mentales de los lectores, conduce inexorablemente al rechazo del otro y a la estrechez de espíritu. Quien no es capaz de situarse en la historia encarna un nuevo género de barbarie muy extendido: la de aquellos que sólo tienen contemporáneos. Instalado en su presente dilatado y autosatisfecho,

alguien que apenas es consciente de que todas las instituciones que le rodean poseen profundidad temporal y contienen historia, en realidad está dando la espalda a una dimensión enormemente significativa de su humanidad. Renuncia a lo más valioso y formativo de la historia: la capacidad de imaginar, comprender y describir, a partir de la interpretación de los vestigios del pasado, cómo pudo haber sido la existencia de tantas personas que vivieron en otras épocas, con ideas, sentimientos y valores muy diferentes de los nuestros.

Paradójicamente, como vio Marc Bloch, la actitud de aquellos que no son capaces de acercarse al pasado *en tanto que pasado* engendra la incomprensión del presente. Pues quienes miran al pasado con las anteojeras presentistas excluyen de entrada cualquier esfuerzo por entender los modos de pensar, de sentir y de actuar de los seres humanos de otras épocas. En lugar de un conocimiento histórico genuino que, más allá de su utilidad estricta para el presente, le proporcionaría un saludable sentido de alteridad muy apropiado para tomar distancia de lo aparentemente familiar, el individuo aquejado de esa mentalidad instrumentalista opta por ver en el pasado simplemente un arsenal de temas, reivindicaciones, argumentos y emociones de los que extraer algún rendimiento para su propia agenda (política, social, moral, etc.). Como ha observado Lilla, algunos reaccionarios de nuestro tiempo «han descubierto que la nostalgia puede ser una motivación política poderosa, tal vez más poderosa que la esperanza». Es entonces cuando el imperio del presentismo, en la acepción técnica de esta palabra como régimen de historicidad de la modernidad tardía, se convierte en vulgar presentismo temporal, es decir, en ese persistente, grosero anacronismo que juzga y explota miserablemente el pasado y lo pone a trabajar para los propósitos e intereses más diversos (algunos de ellos decididamente disparatados). No en vano hace años observó Hobsbawm que el abuso ideológico de la historia más común no era la mentira, sino el anacronismo.

Los avances tecnológicos de las últimas décadas, que tanto han contribuido a la digitalización de toda clase de fuentes, ofrecen también nuevas herramientas y nuevas posibilidades de manipulación de la historia (pues hemos de ser conscientes de que las herramientas modifican las prácticas). Si, por una parte, la facilidad de acceso a documentos y metadatos, los potentes motores de búsqueda y el manejo de información masiva —las llamadas humanidades digitales— nos hacen pensar que la utopía de la biblioteca y el archivo total están a la vuelta de la esquina y permiten un grado de refinamiento en las investigaciones difícilmente imaginable hace pocos años (aunque, por otro lado, la perspectiva de una «memoria total» lleve aparejado el riesgo de una distópica desmemoria), por otra, el impacto de Internet y de las nuevas tecnologías está transformando profundamente nuestra relación con el pasado. Hoy día los videojuegos y las series de televisión tienen mucha más relevancia para la educación histórica del público que los libros de historia. Y, por su propia naturaleza, la mayoría de estos productos, netamente presentistas, resultan más dañosos que saludables para el correcto desarrollo de una sensibilidad histórica madura.

Pero el régimen descrito por Hartog no agota en modo alguno las temporalidades e historicidades emergentes. Pues, si bien es cierto que la fascinación por el futuro —me refiero a ciertos futuros de emancipación en clave sociopolítica— parece haberse esfumado del horizonte para las mayorías sociales hace dos o tres décadas, no lo es menos que vivimos tiempos en los que las utopías tecnológicas y distopías ecológicas (y viceversa) distan mucho de haberse evaporado. Bien al contrario, la crisis del futuro y el eclipse parcial del progreso de los que tanto se ha escrito estos últimos años se muestran perfectamente compatibles con sueños y pesadillas futuristas en torno a un abanico de temas que van desde el cambio climático hasta la singularidad tecnológica (*i. e.*, una explosión incontrolable de la inteligencia artificial), pasando por la bioingeniería, el apocalipsis nuclear, la colonización del espacio exterior o las perspectivas transhumanistas y cibernéticas de ampliación y mejora de las capacidades humanas (ingeniería genética incluida). La proliferación de los prefijos trans- y post- para formar etiquetas tentativas que tratan de conceptualizar el carácter de nuestra época —los llamados *postismos*— no logra encubrir nuestra desorientación ante el mundo hiperacelerado en que vivimos. La publicación de numerosos ensayos sobre la posthumanidad, la posthistoria, el transhumanismo, la postexperiencia o la crítica postantropocéntrica —que tiende a difuminar, cuando no a eliminar por completo, la línea divisoria entre naturaleza y cultura (como sucede con las máquinas vivientes o *biobots*), así como entre seres humanos, animales y cíborgs— llena los estantes físicos y electrónicos de las librerías con una literatura torrencial a cargo de autores de moda tales como N. Bostrom, F. Fukuyama, R. Braidotti, E. Domanska o J. Chaplin.

Por otra parte, la convergencia de los tiempos geológicos con los históricos en la *big history* (términos mixtos como *geohistoria* o *arqueogeografía* ya no nos sorprenden) redefine sustancialmente el concepto de tiempo histórico y abate las barreras tradicionales entre ciencias naturales y ciencias humanas. Síntoma revelador de esta deriva: uno de los campeones de la postcolonialidad (Dipesh Chakrabarty) ha publicado recientemente un importante artículo sobre la temporalidad del Antropoceno desde una perspectiva global (*History and Theory* 57, 2018) y aboga por un nuevo régimen de historicidad auténticamente planetario. Y no faltan teóricos que sugieren que estamos entrando en una etapa de cambios literalmente *sin precedentes* de la cual la disciplina —y la conciencia— histórica saldrán profundamente transfiguradas. Según Zoltán B. Simon, en un mundo sometido a transformaciones drásticas y abruptas discontinuidades que podrían desembocar en una alteración profunda de la raza humana (sin que quepa excluir su extinción) tal vez haya llegado el momento de cambiar no menos radicalmente nuestras aproximaciones al pasado y nuestro entendimiento de en qué consiste *pensar*

históricamente. Frente a la aproximación imperante en la modernidad, caracterizada por una visión evolutiva, procesual y continuista del tiempo histórico mansamente trasladada a la narrativa (*processual continuity*), Simon sostiene que la nueva sensibilidad debiera pivotar sobre «una aproximación disociativa al pasado» basada en una temporalidad indómita y saltatoria que, más allá de cualquier continuidad, pondría todo el énfasis en la epifanía del acontecimiento y en la contingencia (*evental temporality*). Puesto que el sujeto de los cambios ha mudado radicalmente —del ser humano al posthumano—, esta nueva temporalidad (y la historiografía emergente a ella asociada que podría suponer el eclipse de la narrativa histórica tal como la conocemos), más que apoyarse sobre el tiempo anterior, subrayaría *a contrario* la falta de conexión de los sucesos y de la época presente con respecto al pasado (Z. B. Simon, *History in Times of Unprecedented Change: A Theory for the 21st Century*, 2019).

Aunque está por ver si propuestas teóricas tan osadas como la que acabamos de resumir prosperan o no (y si lo hacen, caben pocas dudas de que eso significaría un cambio de paradigma en la historiografía), es evidente que estamos entrando en un mundo muy distinto del de hace solo unas décadas. Convendría que los historiadores de hoy, incluyendo los que nos expresamos en alguna de las lenguas ibéricas, fuéramos conscientes de que si hace doscientos años nuestros predecesores se vieron súbitamente arrojados a las aguas bravas de la historia y se sintieron arrastrados por la corriente del devenir, esta vez somos nosotros quienes nos vemos sumergidos en un tiempo de hondas transformaciones, plagado de incógnitas, como frágiles barquillas a la deriva en medio de la tempestad. Solo que, mientras que las aguas turbulentas del siglo XIX eran las de una revolución político-constitucional cuyos resultados ahora es posible contemplar, sopesar e interpretar a distancia, las del siglo XXI son más bien las de una revolución tecnodigital y biotecnológica *in fieri* cuyas consecuencias sociales no conocemos bien y no sabemos a donde nos llevará.

A medida que nos adentramos cautelosamente en territorio desconocido y vamos dando pasos inciertos en una civilización naciente que traerá sin duda cambios profundos en la conciencia histórica, no es demasiado alentador comprobar que, con excepción de un puñado de historiadores y filósofos preocupados por estos temas, la conciencia histórica común y corriente, tal y como se manifiesta, se moldea y se manipula todos los días a través de las redes, los grupos de interés y los medios de masas, está siendo objeto de una preocupante regresión. Un tosco hiperpresentismo que, cuando mira al pasado, concede todo el espacio de significatividad al aquí y ahora —actitud paralela, por cierto, a eso que en política se ha llamado cortoplacismo, incluso «ahorismo»—. Mas, al otorgar la absoluta preeminencia al presente, esa actitud falsifica y deforma sistemáticamente el pasado. De ahí que el pensamiento propiamente histórico —basado en la despresentificación y la contingencia— esté en declive en el espacio público.

El desparpajo con el que algunos proclaman a los cuatro vientos que, puesto que toda la historia no es más que una invención, cualquiera está legitimado para proyectar hacia atrás en el tiempo sus propias categorías y sesgos ideológicos con vistas a afianzar y modelar su identidad sobre un pasado hecho a la medida de sus deseos, de sus filias y de sus fobias, ya no nos sorprende. En estos tiempos de noticias falsas, de postverdad y «realidades alternativas», a menudo oímos voces que reivindican una historia y una memoria inventadas en aras de la creación y el reforzamiento de grupos de acción, de pasados *ad hoc* para robustecer las identidades impostadas de quienes los fabrican, de comunidades constituidas y movimientos diseñados a través de medios interactivos, y otros discursos semejantes escasamente tranquilizadores. De modo que, aunque muchos saludan alborozados la llegada de la nueva era, yo no estaría tan seguro de que, como sugiere Alessandro Baricco, avanzar «con las luces apagadas» hacia un mundo en el que «llamaremos verdad a una red de imágenes que en el pasado habríamos denunciado como mentiras» merezca el nombre de «humanidad aumentada».

Todo parece indicar, en efecto, que en la era digital la barrera entre realidad y artificio, ficción y no ficción, se está volviendo más y más porosa. La realidad dual en que vivimos —constituida por una combinación variable del «mundo verdadero» y el «ultramundo digital», por emplear la fórmula de Baricco— hace cada vez más difícil distinguir entre ambas instancias. Las imágenes han terminado por eclipsar y colonizar a la realidad; a decir de algunos, constituyen ya la «verdadera» realidad. Con el agravante de que la extraordinaria eficacia, en términos psicológicos y políticos, de imposturas virtuales, tramposos simulacros y fantasiosas *storytellings* para moldear la opinión parece confirmarse día a día (lo pudimos ver todavía no hace mucho con el referéndum del Brexit, la crisis catalana en España, o la victoria de Trump en los Estados Unidos). Y mientras que los impostores de hace siglos falsificaban documentos y fantaseaban hechos y datos, los embaucadores de nuestro tiempo —Julio Caro Baroja ya lo hizo notar hace casi tres décadas en la última página de su obra *Las falsificaciones de la historia*— recurren a medias verdades e interpretan datos auténticos «a su modo y para sus fines». Parece fuera de duda que la esfera digital, dominada casi siempre por los más aguerridos partidarios de las causas más peregrinas, es un terreno bien abonado para la demagogia y para la industria de la mentira (pudorosamente disimulada como «batalla por el relato»). En un momento en el que, como ha señalado Wulf Kansteiner, la unidad mínima de conciencia histórica se reduce a una persona sentada frente a un ordenador, el saber histórico podría acabar siendo apenas distinguible de los videojuegos. Mientras empiezan a proliferar en la Red documentos falsificados e historias apócrifas, en un mundo donde el «consumo de pasados» a la carta crece día a día, el papel del historiador responsable no puede ser otro que intentar atajar esta pandemia de pseudoconocimiento partidista, distorsionado y espurio que amenaza

con arrojar sobre la historia un descrédito comparable al pirronismo histórico europeo de los siglos XVI y XVII (cuando algunos intelectuales declararon que, dada la imposibilidad de distinguir entre realidades genuinas y fábulas, la historia no tenía ningún valor). De nuevo en nuestros días escuchamos o leemos de vez en cuando la tesis mendaz —que hace estragos, sobre todo entre los jóvenes— de que, puesto que todas las interpretaciones son igualmente legítimas, no es posible establecer verdad histórica alguna.

Ahora que los viejos demonios del nacionalismo —«la peor de todas las pestes», que ya envenenó en el siglo XX «la flor de nuestra cultura europea» (Stefan Zweig *dixit*)— están de vuelta, el narcisismo colectivo a menudo se vale de una historia manipulada y fraudulenta. Me refiero a ese tejido de embelecos, exageraciones delirantes y mitos etnocéntricos que se ha hecho altamente popular en diversos rincones de Europa y América a la sombra de la «posverdad».

Al igual que el náufrago puede morir de sed rodeado de agua, parafraseando a un conocido periodista podríamos decir que «estamos inundados de historia y al mismo tiempo carentes de agua potable». Restablecer la confianza en una historia razonablemente fiable, siempre plural y abierta a la crítica y a la refutación, frente al griterío, las simplificaciones y la tergiversación sistemática del pasado no va a ser tarea fácil. El trabajo paciente y riguroso de los historiadores, partiendo de la comprobación de la autenticidad de las fuentes, de la contrastación y verificación de la plausibilidad de sus interpretaciones, y del control intersubjetivo de los métodos y los discursos historiográficos, incluyendo el recurso inteligente a las redes y medios digitales, ha de orientarse a combatir los efectos perversos de la era digital y a recuperar la complejidad perdida. Habrá que esforzarse por volver a dar relieve, color y matices al mundo plano, en blanco y negro, de aquellos falsarios que solo se interesan por el ayer en la medida en que con sus materiales pueden forjar algún embuste aprovechable para sus afanes políticos, consistentes demasiado a menudo en la siembra de supremacismos y odios identitarios, cuando no en propiciar el desbordamiento de las pulsiones colectivas. Pero para poner coto a la sarta de patrañas («*alternative facts*») y al raudal de *fake history* que inunda las redes —como los críticos ilustrados de los siglos XVII y XVIII supieron depurar la historiografía de las imposturas de los «falsos cronicones»— es necesario que los investigadores estén al corriente de los debates teóricos en curso. De ahí que, retomando un punto que señalé al inicio de este recorrido, para mantener a raya a la historia-ficción resulte inexcusable aproximar la teoría y la práctica historiográfica.

A mi juicio la historia conceptual está bien equipada para superar el diálogo de sordos entre historiadores ordinarios y teóricos de la historia. El carácter mixto de una subdisciplina necesariamente volcada, por una parte, en el análisis riguroso de las fuentes textuales, pero ineludiblemente reflexiva, se presta a servir de puente entre aquellos que se ocupan sobre todo de problemas empíricos y aquellos otros con inclinaciones preferentemente teóricas. La historia conceptual tampoco olvida que una de las funciones eminentes de las ciencias históricas es ayudarnos a entender el presente, proporcionando así cierta orientación para la acción. En este sentido, la semántica histórica se ofrece a la vez como un doble puente: entre teoría y praxis historiográfica, y entre el presente y el pasado.

Pues, contra lo que creen algunos, rescatar el valor de la historia para el presente no consiste en exportar (retrolépticamente) nuestros problemas o nuestras ideas al pasado para luego hacernos los sorprendidos cuando (prolépticamene) los encontramos allí. Al revés: la historia responsable y útil es aquella que se esfuerza por entender las realidades desvanecidas del pasado *en su alteridad*. El mejor servicio que un historiador puede hacer para ayudar a sus coetáneos a comprender la complejidad del presente no es disfrazar a los agentes del pasado con los atavíos, las preocupaciones y los ropajes conceptuales de nuestra propia época. Todo lo contrario. Ser historiador consiste en gran medida en tratar de aprehender los lenguajes y mundos del pasado en sus propios términos, y traducirlos a los lenguajes del presente. Esa es la mejor contribución que puede hacer para que sus conciudadanos puedan interrogarse críticamente sobre la veracidad de ciertas pruebas históricas y tengan la oportunidad de aprender sobre mundos ajenos, asomándose más allá de los estrechos límites de su parroquia, país o ámbito cultural. Y, al igual que quien entra en contacto con los nativos de una cultura distinta se enriquece gracias al diálogo con ellos y termina por aproximarse a su manera de ver el mundo, la historia conceptual, al intentar penetrar desde nuestro punto de mira en las concepciones, categorías y sentimientos de nuestros antepasados, amplía nuestra comprensión de lo humano. De ese modo, a través de la exhumación de aquellos mundos pretéritos, semiborrados por la usura del tiempo, una conciencia histórica educada y despierta, dispuesta a esforzarse por comprender a los otros en sus diferencias, se transmuta en auténtico saber, aprendizaje y autoconocimiento.

BIBLIOGRAFÍA

Abarca, Roque, «Ocurrencias en Guadalajara al saberse la prisión de Fernando VII (30 octubre 1808)», en Hernández y Dávalos, Juan E., *Colección de documentos para la historia de la Guerra de Independencia de México, de 1801 a 1821*, 6 vols., edición facsimilar: Ciudad de México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, UNAM, 1985, vol. I, pp. 668-671.

Abascal, José Fernando de, *Memoria de gobierno*, ed. de Vicente Rodríguez Casado y José Antonio Calderón Quijano, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1944, 2 vols.

Abasolo, Jenaro, *Dos palabras sobre América y su porvenir*, Santiago de Chile, Imprenta Chile, 1861.

——, *La personalidad política y la América del porvenir*, Santiago de Chile, Imprenta y Encuadernación Universitaria, 1907.

Abercrombie, Thomas A., «Mothers and Mistresses of the Urban Bolivian Public Sphere. Postcolonial Predicament and National Imaginary in Oruro's Carnival», en Thurner, Mark y Andrés Guerrero, eds., *After Spanish Rule. Postcolonial Predicaments of the Americas*, Durham/Londres, Duke University Press, 2003, pp. 176-220.

Acevedo, Rafael y Ortega, Francisco, eds., *Conceptos y categorías transatlánticas: nuevos enfoques en historia conceptual iberoamericana*, Cartagena de Indias, Universidad de Cartagena, en prensa.

Adams, Willi Paul, comp., *Los Estados Unidos de América*, Madrid, Siglo XXI, 1979.

Adánez, P. José, *Sermón en acción de gracias por la libertad y restitución de nuestro amado Monarca el señor don Fernando 7° al trono de sus mayores con toda la plenitud de sus derechos*, León, Imprenta Viuda de Rivero, 1823.

Aguilar Rivera, José Antonio, *En pos de la quimera. Reflexiones sobre el experimento constitucional atlántico*, Ciudad de México, FCE, 2000.

——, «Dos conceptos de república», en Aguilar Rivera, José Antonio y Rafael Rojas, coords., *El republicanismo en Hispanoamérica. Ensayos de historia intelectual y política*, Ciudad de México, FCE-CIDE, 2002, pp. 57-85.

——, «Vicente Rocafuerte y la invención de la república hispanoamericana, 1821-1823», en Aguilar Rivera, José Antonio y Rafael Rojas, coords., *El republicanismo en Hispanoamérica. Ensayos de historia intelectual y política*, Ciudad de México, FCE-CIDE, 2002, pp. 351-387.

Aguilar Rivera, y Rojas, Rafael, coords., *El republicanismo en Hispanoamérica. Ensayos de historia intelectual y política*, Ciudad de México, FCE-CIDE, 2002.

Alamán, Lucas, *Historia de Méjico desde los primeros movimientos que prepararon su independencia en el año de 1800 hasta la época presente (1849-1852)*, Ciudad de México, FCE, 1985, 2 vols.

Alba, Juan de, *El Porvenir de las familias: drama de costumbres en tres actos y en verso*, Madrid, Imprenta de José Rodríguez, 1865.

Alba Salcedo, Leopoldo de, *La Revolución española en el siglo XIX*, Madrid, Imprenta de la Biblioteca Universal Económica, 1869.

Alberdi, Juan Bautista, «Belgrano y sus historiadores», en *Grandes y pequeños hombres del Plata. El Pensamiento Político Hispanoamericano*, Buenos Aires, De Palma, 1964, t. VI.

———, «Observaciones sobre el certamen poético celebrado en Montevideo en 1841» en *Autobiografía* [Montevideo, 1841], Buenos Aires, Jackson, 1953.

Alberola, Armando y Larriba, Elisabel, eds., *Las élites y la «revolución de España» (1808-1814). Estudios en homenaje al profesor Gérard Dufour*, Alicante, Universidad de Alicante-Université de Provence-Casa de Velázquez, 2010.

Alberro, Solange, *et al.*, coords., *La Revolución francesa en México*, Ciudad de México, El Colegio de México, 1992.

Alcalá, Luisa Elena y Brown, Jonathan, eds., *Pintura en Hispanoamérica 1550-1820*, Madrid, El Viso-Banamex, 2014.

Alcalá Galiano, Antonio, *Recuerdos de un anciano*, en *Obras escogidas*, BAE LXXXIII, Madrid, Atlas, 1955.

———, *Lecciones de Derecho Político* [1838], Madrid, CEC, 1984.

Alexander, James, «Three Rival Views of Tradition (Arendt, Oakeshott and MacIntyre)», *Journal of the Philosophy of History* 6 (2012).

Aljovín de Losada, Cristóbal, «Pueblo-Perú», *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850*, vol. I.

———, «Revolución-Perú», en *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos fundamentales, 1770-1870*, tomo II, vol. 9.

Alkon, Paul K., *Origins of Futuristic Fiction*, Athens, GA, University of Georgia Press, 1987.

Allen, Thomas M., *A Republic in Time. Temporality and Social Imagination in Nineteenth-Century America*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2008.

Almarza Villalobos, Ángel Rafael, «Historia-Venezuela», *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850*, vol. I.

Alonso, Carlos J., *The Burden of Modernity, The Rhetoric of Cultural Discourse in Spanish America*, Nueva York, OUP, 1998.

Alonso, Gregorio, «Imaginando a Fernando VII, rey católico y felón», *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea*, 14 (2015), pp. 57-77.

Altamira, Rafael, *Psicología del pueblo español* [1902], Madrid, Biblioteca Nueva, 1997.

Altamirano, Carlos, dir., *Historia de los intelectuales en América Latina. I. La ciudad letrada, de la conquista al modernismo*, ed. Jorge Myers, Buenos Aires, Katz, 2008.

Altamirano, Ignacio M., «Discurso pronunciado en el Teatro Nacional de México la noche del 15 de setiembre de 1861 por el Ciudadano [...]», en *Discursos pronunciados en las funciones cívicas del año 1861 en la capital de la República, por los CC. Ignacio M. Altamirano, Joaquín Alcalde, Ignacio Ramírez y Guillermo Prieto*, Ciudad de México, Imprenta de Vicente G. Torres, 1861, pp. 3-9.

Altez, Rogelio, *Antonio Leocadio Guzmán (180?-1884)*, Caracas, Editora Nacional, s. f. [2010].

Alvar, Manuel, coord., *El lenguaje político*, Madrid, Fundación Friedrich Ebert-Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1987.

Alvarado, fray Francisco, *Cartas críticas del Filósofo Rancio* [1811-1813], Madrid, Impr. de E. Aguado, 1824, II, p. 364.

Álvarez de Miranda, Pedro, «"Proyectos" y "proyectistas" en el siglo XVIII español», *Boletín de la Real Academia Española*, vol. 65, núm. 236 (1985), pp. 409-430.

Álvarez de Miranda, Pedro, *Palabras e ideas: El léxico de la Ilustración temprana en España (1680-1760)*, Madrid, Real Academia Española, 1992.

———, «La revolución de los conceptos. Notas sobre el concepto de bienestar y sobre la ebullición léxica en la España "de entresiglos"», en Ramos Santana, Alberto y Alberto Romero Ferrer, eds., *Cambio político y cultural en la España de entresiglos*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 2008, pp. 201-218.

Álvarez Galantini, Antonio de, *El porvenir. Manual verdadero y completo de la lotería primitiva*, Madrid, Imp. y Lib. de V. Matute, 1853.

Álvarez Gómez, Mariano, *Teoría de la historicidad*, Madrid, Síntesis, 2007.

Álvarez Guerra, José, *Unidad simbólica y destino del hombre en la Tierra, o Filosofía de la razón*. Por un Amigo del Hombre, Sevilla, Imprenta calle Sierpes núm. 30, 1837.

Álvarez Junco, José, «La invención de la Guerra de la Independencia», *Studia Histórica. Historia Contemporánea*, XII (1994), p. 75-99.

———, *Mater dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*, Madrid, Taurus, 2001.

Álvarez-Uría, Fernando, *El reconocimiento de la humanidad. España, Portugal y América Latina en la génesis de la modernidad*, Madrid, Morata, 2014.

Amin, Shahid, «Foreword», en *After Spanish Rule. Postcolonial Predicaments of the Americas*, Mark Thurner y Andrés Guerrero, eds., Durham NC/Londres, Duke University Press, 2003, pp. xi-xv, p. xv.

Amores Carredano, Juan Bosco, ed., *Las independencias iberoamericanas ¿un proceso imaginado?*, Bilbao, UPV/EHU, 2009.

Amundarain, José Félix, *Jaquinbide Iritarautia Españiaco Neurquidaren edo Constitucio berriaren erara adrezatua Erritarren arguidoraraco, Gazteen icasbideraco, eta Escola-maisuen usoraco, Erderatik Eusquerara itzuli du Apez Vicario D. J. J. F. A. Guipuztarrac, 1820n urtean* (mss., versión vasca del *Catecismo político arreglado a la Constitución de la Monarquía española: para ilustración del pueblo, instrucción de la juventud, y uso de las escuelas de primeras letras*, por don José Caro Sureda, Cádiz, 1812).

Anderson, Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 1983.

———, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, Ciudad de México, FCE, 1993.

Ando, Clifford, *Roman Social Imaginaries. Language and Thought in Context of Empire*, Toronto, University of Toronto Press, 2015.

Andrews, Catherine, «In the Pursuit of Balance. Lucas Alamán's Proposals for Constitutional Reform (1830-1835)», *Historia Constitucional*, núm. 8, 2007 (edición electrónica).

Anes, Gonzalo, *El antiguo régimen: los Borbones*, Madrid, Alianza-Alfaguara, 1976.

——— y Garrigues, Eduardo, coords., *La Ilustración española en la independencia de los Estados Unidos. Benjamin Franklin*, Madrid/Barcelona, Marcial Pons-RAH-Fundación Rafael del Pino, 2007.

Angelis, Pedro de, «Discurso preliminar a la Fundación de Buenos Aires», *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las Provincias del Río de la Plata*, III, Buenos Aires, 1837.

Ankersmit, Frank R., *Historia y tropología. Ascenso y caída de la metáfora*, Ciudad de México, FCE, 2004.

———, «"Presence" and Myth», *History and Theory* 45 (2006), pp. 328-336.

Ankersmit, Frank R., *Meaning, Truth and Reference in Historical Representation*, Ithaca, Nueva York, Cornell University Press, 2012.
——— y Kellner, Hans, eds., *A New Philosophy of History*, Chicago, University of Chicago Press, 1995.
Annino, Antonio, «Soberanías en lucha», en Annino, Antonio y François-Xavier Guerra, coords., *Inventando la nación. Iberoamérica, siglo XIX*, Ciudad de México, FCE, 2003.
———, «Imperio, Constitución y diversidad en la América hispana», *Historia Mexicana*, LVIII, núm. 1 (2008), pp. 179-227.
———, Castro Leiva, Luis y Guerra, François-Xavier dirs., *De los imperios a las naciones: Iberoamérica*, Zaragoza, Ibercaja, 1994.
——— y Guerra, François-Xavier coords., *Inventando la nación. Iberoamérica, siglo XIX*, Ciudad de México, FCE, 2003.
El Antiguo Testamento y el arte novohispano, Ciudad de México, Museo Nacional de San Carlos, 2018.
Antón, Beatriz, «*Velut theatrum hodiernae vitae*: la *similitudo temporum* y el auge de Tácito en los siglos XVI y XVII», *Evphrosyne*, 28 (2000), Lisboa, pp. 285-295.
Añaños Meza, María Cecilia, «El título de "sociedad y comunicación natural" de Francisco de Vitoria. Tras las huellas de su concepto a la luz de la teoría del dominio», *Anuario Mexicano de Derecho Internacional*, vol. XII (2012).
———, «La doctrina de los bienes comunes de Francisco de Vitoria como fundamentación del dominio en el Nuevo Mundo», *Persona y Derecho. Revista de fundamentación de las instituciones jurídicas y de derechos humanos*, núm. 68 (2013).
Arango y Núñez del Castillo, José, *Manifiesto imparcial y exacto de lo más importante ocurrido en Aranjuez, Madrid y Bayona, desde 17 de marzo hasta 15 de mayo de 1808 sobre la caída del Príncipe de la Paz y sobre el fin de la amistad y alianza de los franceses con los españoles*, Cádiz, 1808.
Arboleda, Sergio, *La República en la América española*, Bogotá, Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 1951.
Arechederreta, Juan Bautista de, *Derechos del hombre*, Ciudad de México, Martín Rivera, 1824.
Arendt, Hannah, *Comprensión y política (las dificultades de la comprensión)*, s.l, Biblioteca Libre, s.a.
———, *The Life of the Mind*, San Diego/Nueva York, Harcourt, Brace & World, 1977-1978, 2 vols.
———, *The Origins of Totalitarianism*, San Diego/Nueva York/Londres, Harcourt, Brace & World, 1979.
Arias González, Luis y Luis Martín, Francisco de, «La divulgación popular del antiliberalismo (1808-1823) a través del sermón», *Hispania*, LIII/1, núm. 183 (1993), pp. 213-235.
Arias Maldonado, Manuel, *La democracia sentimental. Política y emociones en el siglo XXI*, Barcelona, Página indómita, 2016.
Ariño Villarroya, Antonio, «Más allá de la sociología histórica», *Política y Sociedad, 18* (1995), pp. 21-23.
Armitage, David, *The Ideological Origins of the British Empire*, Cambridge, Mass., CUP, 2000.
———, «Three Concepts of Atlantic History» en Armitage, David y Michael J. Braddick, eds., *The British Atlantic World, 1500-1800*, Londres/Nueva York, Palgrave Macmillan, 2002, pp. 11-27.
Armitage, David, «Historia intelectual y *longue durée*. "Guerra civil" en perspectiva histórica», *Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas*, 1 (2012), pp. 15-39.
——— y Braddick, Michael J., eds., *The British Atlantic World, 1500-1800*, Londres/Nueva York, Palgrave Macmillan, 2002.
Armitage, David, y Subrahmanyam, Sanjay, eds., *The Age of Revolutions in Global Context, c. 1760-1840*. Londres/Nueva York, Palgrave Macmillan, 2010.
Aron, Raymond, *Dimensions de la conscience historique*, París, Plon, 1961.
Arriaza, Juan Bautista, «Profecía del Pirineo. Oda», en *Poesías patrióticas*, Londres, Impr. de T. Bensley, 1810, pp. 25-40.
Arroyal, León de, *Cartas económico-políticas*, ed. de José Caso González, Oviedo, Cátedra Feijoo, 1971.
Assmann, Aleida y Shortt, Linda, eds., *Memory and Political Change*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2012.
Assmann, Jan, *Historia y mito en el mundo antiguo. Los orígenes culturales de Egipto, Israel y Grecia*, Madrid, Gredos, 2011.
Astigarraga, Jesús, ed., *The Spanish Enlightenment revisited*, Oxford, Voltaire Foundation, 2015.
Auerbach, Erich, *Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*, Ciudad de México, FCE, 1950.
Aurell, Jaume, Balmaceda, Catalina, Burke, Peter y Soza, Felipe *Comprender el pasado. Una historia de la escritura y el pensamiento histórico*, Madrid, Akal, 2013.
Ávila, Alfredo, «El cristiano constitucional. Libertad, derecho y naturaleza en la retórica de Manuel de la Bárcena», *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, núm. 25 (2003), pp. 5-41.
———, «Federalismo-Nueva España/México», en *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850*, vol. I.
———, «República-Nueva España/México», en *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850*, vol. I.
———, «Libertad e igualdad cristianas. La alternativa anti-liberal, 1808-1824», mss.
———, *Para la libertad. Los republicanos en tiempos del Imperio 1821-1823*, Ciudad de México, UNAM, 2004.
———, Pani, Érika y Dym, Jordana, eds., *Las declaraciones de independencia. Los textos fundamentales de las independencias americanas*, Ciudad de México, El Colegio de México-UNAM, 2013.
Aya, Rod, «Reconsideración de las teorías de la revolución», *Zona Abierta* 36-37 (1985), pp. 1-80.
Aymes, Jean-René, «Du catechisme religieux au catéchisme politique (fin du XVIIIe siècle-début du XIXe siècle)», en *École et Église en Espagne et en Amérique Latine. Aspects idéologiques et institutionnels*, Tours, Université de Tours, 1988, pp. 17-32.
———, «Catecismos franceses de la Revolución y catecismos españoles de la Guerra de la Independencia: esbozo de comparación», en Ossenbach Sauter, Gabriela y Manuel de Puelles Benítez, coords., *La Revolución francesa y su influencia en la educación en España*, Madrid, UNED-UCM, 1990, pp. 407-436.
Azaña, Manuel, *La velada de Benicarló. Diálogo de la guerra de España*, Valencia, Castalia, 1974.

Azaña, Manuel, *Discursos políticos*, ed. de Santós Juliá, Barcelona, Crítica, 2004.
Azcárate, Patricio de, *Veladas sobre la filosofía moderna*, Madrid, Rivadeneyra, 1853.
———, *Exposición histórico-crítica de los sistemas filosóficos modernos y verdaderos principios de la ciencia*, Madrid, Francisco de Paula Mellado, 1861, 3 vols.
Azúa, Félix de, *Diccionario de las artes*, Barcelona, Planeta, 1995.
Baechler, Jean *et al.*, *La nation*, París, Seuil-Gallimard, 1995.
Baecque, Antoine de, *Le corps de l'histoire (Métaphores et politique 1770-1800)*, París, Calmann-Lévy, 1993.
Bailyn, Bernard, «The Idea of Atlantic History», *Itinerario*, vol. 20, núm. 1, 1996, pp. 19-44.
———, «Preface», en Armitage, David y Michael J. Braddick, eds., *The British Atlantic World, 1500-1800*, Londres, Palgrave Macmillan, 2002, p. xix.
———, *To Begin the World Anew. The Genius and Ambiguities of the American Founders*, Nueva York, Vintage Books, 2004.
———, «Las formas del tiempo y del cronotopo en la novela. Ensayos sobre Poética Histórica» en *Teoría y estética de la novela*, Madrid, Taurus, 1989.
———, *Atlantic History: Concept and Contours*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2005.
——— y Denault, Patricia L., eds., *Soundings in Atlantic History. Latent Structures and Intellectual Currents, 1500-1830*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2009.
Baker, Keith Michael, «Revolution», en Lucas, Colin, ed., *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, vol. 2: *The Political Culture of the French Revolution*, Oxford, Pergamon Press, 1988, pp. 41-62.
———, *Inventing the French Revolution. Essays on French Political Culture in the Eighteenth Century*, Cambridge, CUP, 1990.
———, «Enlightenment and the Institution of Society: Notes for a Conceptual History», en Melching, Willem y Wyger Velema, eds., *Main Trends in Cultural History*, Ámsterdam/Atlanta, Rodopi, 1992, p. 88, pp. 95-120.
Bakhtin, Mikhail, «Forms of Time and of the Chronotope in the Novel. Notes towards a Historical Poetics», en *The Dialogic Imagination*, Austin, University of Texas Press, 1981, pp. 84-258.
———, «Response to a question from the *Novy Mir* editorial staff», en Emerson, Caryl and Michael Holquist, eds., *Speech Genres and Other Late Essays*, Austin, University of Texas Press, 1986.
Bal, Mieke, «Conceptos viajeros en las humanidades», *Estudios Visuales*, n.° 3 (2005), pp. 27-77.
Baldinger, Kurt, «Lengua y cultura: su relación en la lingüística histórica», *Revista Española de Lingüística*, núm. 15/2, 1985.
Ball, Terence y Pocock, J. G. A., eds., *Conceptual Change and the Constitution*, Lawrence, Kansas, University Press of Kansas, 1988.
Ball, Terence, Farr, James y Hanson, Russell L., eds., *Political Innovation and Conceptual Change*, Nueva York, CUP, 1989.
Balmes, Jaime, *Cartas a un escéptico en materia de religión* [1846], Barcelona, Imp. Barcelonesa, 1911.
Bandeira Galindo, George Rodrigo, «Legal Transplants between Time and Space», en Duve, Thomas, ed., *Entanglements in Legal History: Conceptual Approaches*, Fráncfort del Meno, Max Planck Institute for European Legal History, 2014.

Bantigny, Ludivine y Deluermoz, Quentin, *Vingtième siècle* 117 (2013), pp. 231-248.
Bárcena, Manuel de la, *Manifiesto al mundo. La justicia y la necesidad de la independencia de la Nueva España*, Ciudad de México, Oficina de Mariano Ontiveros, 1821.
Barfield, Owen, *Salvar las apariencias. Un estudio sobre la idolatría*, Gerona, Atalanta, 2015.
Baricco, Alessandro, *The Game*, Barcelona, Anagrama, 2019.
Barrera-Osorio, Antonio, *Experiencing Nature: The Spanish American Empire and the Early Scientific Revolution*, Austin, University of Texas Press, 2006.
Barreto Xavier, Ângela y Nogueira da Silva, Cristina, orgs., *O governo des outros. Poder e diferença no Império português*, Lisboa, ICS, 2016.
Barrón, Luis, «La tradición republicana y el nacimiento del liberalismo en Hispanoamérica después de la independencia. Bolívar, Lucas Alamán y el "Poder Conservador"», en Aguilar, José Antonio y Rafael Rojas, coords., *El republicanismo en Hispanoamérica. Ensayos de historia intelectual y política*, Ciudad de México, CIDE-FCE, 2002.
Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, Santiago de Chile, ed. Jobet, 1886, tomo VIII.
Bartolucci, Guido, «Carolo Sigonio and the "Respublica Hebraeorum"», *Hebraic Political Studies*, vol. 3 (2008), pp. 19-59.
Bastin, Georges L., Echeverri, Álvaro y Campo, Ángela, «La traducción en América Latina: propia y *apropiada*», *Estudios. Revista de investigaciones literarias y culturales*, núm. 24 (2004), pp. 69-94.
Batstone, William, W., «Provocation: The Point of Reception Theory», en *Classics and the Uses of Reception*, ed. Charles Martindale y Richard F. Thomas, Oxford, Blackwell, 2006.
Battaner Arias, María Paz, *Vocabulario político-social en España (1868-1873)*, Madrid, Real Academia Española, 1977.
Bauman, Zygmunt, *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, Buenos Aires, FCE, 2005.
Baxter, Pam M., ed., *Social Science Reference Services*, Binghamton, NY, Haworth Press, 1995.
Bayly, Christopher Alan, *El nacimiento del mundo moderno, 1780-1914. Conexiones y comparaciones globales*, Madrid, Siglo XXI, 2010.
Becchi, Paolo, «Meccanicismo e Organicismo. Gli antecedenti di un'opposizione», *Filosofia Politica*, XIII/3 (1999), pp. 457-472.
Becerra, José María, *Voto particular*, Ciudad de México, Imprenta del Supremo Gobierno, 1823.
Bell, David A., «Nation et patrie, société et civilisation. Transformation du vocabulaire social français, 1700-1789», en Kaufmann, Laurence y Jacques Guilhaumou, eds., *L'Invention de la société. Nominalisme politique et science sociale au XVIIIe siècle*, París, EHESS, 2003, pp. 99-120.
Bello, Andrés, *Calendario Manual y Guía de Forasteros*, Caracas, 1810.
Beneyto, José María, *Apocalipsis de la modernidad. El decisionismo político de Donoso Cortés*, Barcelona, Gedisa, 1993.
Bénichou, Paul, *Le Temps des prophètes. Doctrines de l'âge romantique*, París, Gallimard, 1977.

Bénichou, Paul, *El tiempo de los profetas. Doctrinas de la época romántica*, Ciudad de México, FCE, 1984.
Benigno, Francesco, *Las palabras del tiempo. Un ideario para pensar históricamente*, Madrid, Cátedra, 2013.
Benjamin, Walter, *Selected Writings*, Michael W. Jennings *et al.*, eds., Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2003, vol. 4.
Benveniste, Émile, «Civilisation. Contribution à l'histoire du mot» [París, 1954], en *Problèmes de linguistique générale*, vol. I, París, Gallimard, 1966,
Bergeron, Louis, Furet, François y Koselleck, Reinhart, *La época de las revoluciones europeas, 1780-1848*, Madrid, Siglo XXI de España, 1989.
Bergson, Henri, «Le possible et le réel» [1930], en *La pensée et le mouvant*, París, PUF, 1975, pp. 99-116.
———, *Histoire de l'idée de temps*, París, PUF, 2016.
Beriain, Josetxo, «Iconografías e imágenes del tiempo: del colérico padre tiempo al aséptico nanosegundo del cronómetro moderno», en *Aceleración y tiranía del presente. La metamorfosis en las estructuras temporales de la modernidad*, Barcelona, Anthropos, 2008, pp. 70-105.
——— y Maya Aguiluz, eds., *Las contradicciones culturales de la modernidad*, Barcelona, Anthropos, 2007.
Berlin, Isaiah, *Pensadores rusos*, Ciudad de México, FCE, 1979.
Bermúdez de Castro, Salvador, «La Libertad», *Revista de Madrid*, vol. III, 1839, pp. 354-373.
Bernstein, Richard J., *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*, Filadelfia, University of Pensylvania Press, 1983.
Berrio, Francisco y Espejo, Francisco, *Conjuración de 1808 en Caracas para la formación de una Junta Suprema Gubernativa*, Caracas, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1949.
Bertrand, Gilles, Brice, Catherine y Montègre, Gilles, dirs., *Fraternité. Pour une histoire du concept*, Les Cahiers du CRHIPA, núm. 20, 2012.
Bertrand, Michel, Andújar, Francisco y Glesener, Thomas, *Gobernar y reformar la Monarquía. Los agentes políticos y administrativos en España y América (siglos XVI-XIX)*, Valencia, Albatros, 2018.
Bevir, Mark, *The Logic of the History of Ideas*, Cambridge, CUP, 2004.
———, «In Defence of Historicism», *Journal of the Philosophy of History*, núm. 6 (2012), pp. 111-114.
Beyrer, Klaus y Andritzky, Michael, eds., *Das Netz. Sinn und Sinnlichkeit vernetzter Systeme*, Heidelberg, Braus, 2002.
Bilbao, Francisco, *Obras Completas*, Buenos Aires, Imprenta de Buenos Aires, 1866, vol. I.
Bird, Alexander, «The Historical Turn in the Philosophy of Science», en Psillos, Stathis y Martin Curd, eds., *Routledge Companion to the Philosophy of Science*, Londres, Routledge, 2008, pp. 67-77.
Bleichmar, Daniela, *Visible Empire: Botanical Expeditions and Visual Culture in the Hispanic Enlightenment*, Chicago, University of Chicago Press, 2012.
Blix, Göran, «Charting the "Transitional Period": The Emergence of Modern Time in the Nineteenth Century», *History and Theory 45* (2006), pp. 51-71.
Bloch, Marc, *Introducción a la historia* [1949], Ciudad de México, FCE, 1952.

Bloch, Ruth, *Visionary Republic: Millennial Themes in American Thought, 1756-1800*, Cambridge, CUP, 1985.
Blom, Hans, Laursen, John Christian y Simonutti, Luisa, eds., *Monarchisms in the Age of Enlightenment: Liberty, Patriotism, and the Common Good*, Toronto, University of Toronto Press, 2007.
Blumenberg, Hans, «Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung», *Studium Generale*, núm. 7 (1957).
———, *The Genesis of the Copernican World*, Cambridge, Mass., The MIT Press, 1987.
———, «Aproximación a una teoría de la inconceptualidad», en *Naufragio con espectador. Paradigma de una metáfora de la existencia*, Madrid, Visor, 1995, pp. 97-117.
———, *Las realidades en que vivimos*, Barcelona, Paidós, 1999.
———, *Paradigmas para una metaforología*, Madrid, Trotta, 2003.
———, *Trabajo sobre el mito*, Barcelona, Paidós, 2003.
———, *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*, Valencia, Pre-Textos, 2007.
———, *La legitimación de la Edad Moderna*, Valencia, Pre-Textos, 2008.
Bödeker, Hans Erich, ed., *Begriffgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte*, Gotinga, Wallstein Verlag, 2002.
———, «*Begriffsgeschichte* as the History of Theory. The History of Theory as *Begriffsgeschichte*: An Essay», en Fernández Sebastián, Javier, ed., *Political Concepts and Time. New Approaches to Conceptual History*, Santander, McGraw Hill-Cantabria University Press, 2011, pp. 19-44.
Bodian, Miriam, «Biblical Hebrews and the Rhetoric of Republicanism: Seventeenth-Century Portuguese Jews on the Jewish Community», *AJS Review* 22, núm. 2 (1997), pp. 199-221.
Bolívar, Simón, *Obras Completas*, ed. de Vicente Lecuna, La Habana, Lex, 1950, 2ª ed., 3 vols.
———, *Cartas del Libertador*, Caracas, Fundación Vicente Lecuna, 1964-1970.
———, *Escritos políticos*, Madrid, Alianza, 1971.
———, *Estado ilustrado, nación inconclusa: la contradicción bolivariana*, ed. de Nikita Harwitz Vallenilla, Madrid, Mapfre-Tavera, 2004.
———, *Obra política y constitucional*, Madrid, Tecnos, 2007.
Bolla, Peter De, *The Architecture of Concepts: The Historical Formation of Human Rights*, Nueva York, Fordham University Press, 2013.
———, Jones, Ewan, Nulty, Paul, Recchia, Gabriel y Regan, John, «Distributional Concept Analysis. A Computational Model for History of Concepts», *Contributions to the History of Concepts*, vol. 14, núm. 1 (2019), pp. 66-92.
Bonald, Louis de, *Œuvres complètes*, París, Migne, 1984, 15 vols.
Borah, Woodrow, *Justice by Insurance: The General Indian Court of Colonial Mexico*, Berkeley, University of California Press, 1983.
Borghesi Sgoluppi, Francesco, *El historicismo de Dilthey a Meinecke*, Santiago de Chile, Universidad Católica de Chile, 1995.
Botella-Ordinas, Eva, «"Exempt from Time and from its Fatal Change": Spanish Imperial Ideology, 1450-1700», *Renaissance Studies*, vol. 26, núm. 4 (2012).
———, «Debating Empires, Inventing Empires: British Territorial Claims Against the Spaniards in America, 1670-1714», *Journal for Early Modern Cultural Studies*, vol. 10, núm. 1 (2010).

Bottici, Chiara, *A Philosophy of Political Myth*, Nueva York, CUP, 2007.
Bourdieu, Pierre, *Le Sens pratique*, París, Minuit, 1980.
Boyd White, James, *When Words lose their Meaning. Constitutions and Reconstitutions of Language, Character, and Community*, Chicago/Londres, The University of Chicago Press, 1984.
Boym, Svetlana, *The Future of Nostalgia*, Nueva York, Basic Books, 2001.
Brackenridge, E. M., «Artigas y Carrera. Viaje a América del Sur hecho a orden del Gobierno Americano en los años 1817-1818», Buenos Aires, 1924, *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, 2ª serie, sección VI, tomo I.
Brading, David A., *Orbe indiano. De la Monarquía católica a la República criolla, 1492-1867*, Ciudad de México, FCE, 1991.
———, *Mito y profecía en la historia de México*, Ciudad de México, FCE, 2004.
Brady, Andrea y Butterworth, Emily, eds., *The Uses of the Future in Early Modern Europe*, Nueva York, Routledge, 2010.
Braudel, Fernand, «Histoire et Sciences sociales. La longue durée», *Annales E.S.C.*, 4, 1958, pp. 725-753.
———, *La historia y las ciencias sociales*, Madrid, Alianza, 1968.
———, *Las estructuras de lo cotidiano: lo posible y lo imposible*, Madrid, Alianza, 1984.
Brendecke, Arndt, *Imperio e información. Funciones del saber en el dominio colonial español*, Madrid/Fráncfort del Meno, Iberoamericana/Vervuert, 2012.
Breña, Roberto, *El primer liberalismo español y los procesos de emancipación de América, 1808-1824. Una revisión historiográfica del liberalismo hispánico*, Ciudad de México, El Colegio de México, 2006.
———, «Revolución hispánica versus revoluciones atlánticas», en Ramos Santana, Alberto y Alberto Romero Ferrer, coords., *Liberty, liberté, libertad: el mundo hispánico en la era de las revoluciones*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 2010, pp. 103-114.
———, ed., *En el umbral de las revoluciones hispánicas: el bienio 1808-1810*, Ciudad de México, El Colegio de México-CEPC, 2010.
———, «Las independencias americanas, la revolución española y el enfoque atlántico», *Historia y política*, núm. 24 (2010), pp. 11-22.
———, *El imperio de las circunstancias. Las independencias hispanoamericanas y la revolución liberal española*, Ciudad de México, El Colegio de México-Marcial Pons, 2013.
——— y Torres Puga, Gabriel, «Enlightenment and Counter-Enlightenment in Spanish America. Debating Historiographic Categories», *International Journal for History, Culture and Modernity*, núm. 7 (2019), pp. 344-371.
Brest, Paul, «The Misconceived Quest for Original Understanding», *Boston University Law Review*, 204 (1980).
Breton, David Le, *El sabor del mundo. Una antropología de los sentidos*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2007.
Brett, Annabel, *Liberty, Right and Nature: Individual Rights in Later Scholastic Thought*, Cambridge, CUP, 1997.
———, «Scholastic Political Thought and the Modern Concept of the State», en Brett, Annabel, James Tully y Holly Hamilton, eds., *Rethinking the Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge, CUP, 2006.

Brett, Annabel, Tully, James y Hamilton, Holly, eds., *Rethinking the Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge, CUP, 2006.
Brioso, Jorge, «Antonio Machado y la tradición apócrifa», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 24 (Universidad Complutense de Madrid, 2007).
Brunner, Otto, Conze, Werner y Koselleck, Reinhart, eds., *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1972-1997, 8 vols.
Buc, Philippe, *L'ambiguïté du livre: Prince, pouvoir et peuple dans les commentaires de la Bible au Moyen Âge*, París, Beauchêne, 1994.
Buck, Günther, «The Structure of Hermeneutic Experience and the Problem of Tradition», *New Literary History*, 10 (1978), pp. 31-47.
Budde, Gunilla, Conrad, Sebastian y Janz, Oliver, eds., *Transnationale Geschichte. Themen, Tendenzen und Theorien*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 2006.
Burke, Peter, «Introduction: Concepts of Continuity and Change in History», en Burke, Peter, ed., *The New Cambridge Modern History: Companion volume*, Cambridge, CUP, 1979, cap. 1, pp. 9-10.
———, ed., *The New Cambridge Modern History: Companion volume*, Cambridge, CUP, 1979.
———, «Foreword. The History of the Future, 1350-2000», en Brady, Andrea y Emily Butterworth, eds., *The Uses of the Future in Early Modern Europe*, Nueva York, Routledge, 2010, pp. ix-xx.
———, «Does Hope Have a History?», *Estudos Avaçados* 26/75 (2012), pp. 207-218.
Burns Marañón, Tom, *Hispanomanía*, Barcelona, Plaza & Janés, 2000.
Burr, John A. y Wei, Ian P., eds. *Medieval Futures: Attitudes to the Future in the Middle Ages*, Rochester, NY, Boydell, 2000.
Burucúa, José Emilio y Campagne, Fabián Alejandro, «Mitos y simbologías nacionales en los países del Cono Sur», en Annino, Antonio y François-Xavier Guerra, coords., *Inventando la nación. Iberoamérica, siglo XIX*, Ciudad de México, FCE, 2003, pp. 433-474.
Bustamante García, Jesús, «¿Degradación universal o identidad particular? El problema de la diversidad cultural y lingüística en la Europa y América del siglo XVI», en González González, Enrique, coord., *Historia y Universidad. Homenaje a Lorenzo Mario Luna*, Ciudad de México, UNAM, 1996, pp. 75-103.
Bustamante, Carlos María de, *El Nuevo Bernal Díaz del Castillo, o sea Historia de la invasión de los angloamericanos en México*, Ciudad de México, Imprenta Vicente García Torres, 1847, 2 vols.
Bustos Guadaño, Eduardo de, *La metáfora. Ensayos transdisciplinares*, Madrid, FCE, 2000.
Butterfield, Herbert, *The Whig Interpretation of History* [1ª ed. 1931], Londres, Penguin Books, 1973.
Cabanes, Francisco Xavier, *Historia de las operaciones del Ejército de Cataluña en la guerra de la usurpación, o sea de la Independencia de España, campaña primera*, Tarragona, Imprenta de la Gazeta, 1809.
Cabarrús, Francisco, *Cartas sobre los obstáculos que la naturaleza, la opinión y las leyes oponen a la felicidad pública* [1792], Vitoria, Imprenta de don Pedro Real, 1808.
Cabrera, Mercedes y Moreno Luzón, Javier, eds., *Pueblo y nación. Homenaje a José Álvarez Junco*, Madrid, Taurus, 2014.

Cabrera, Miguel Ángel, *Historia, lenguaje y teoría de la sociedad*, Madrid, Cátedra, 2001.

———, *Postsocial History. An Introduction*, Lenham, Lexington Books, 2005.

Cadalso, José, *Cartas marruecas* [1773-1774], ed., de Joaquín Arce, Madrid, Cátedra, 1993.

Caetano, Gerardo y Ribeiro, Ana, «La "carrera de la libertad" (1808-1856). Liberales y liberalismo originarios al oriente del río Uruguay», en Fernández Sebastián, Javier, ed., *La aurora de la libertad. Los primeros liberalismos en el mundo iberoamericano (1808-1850)*, Madrid, Marcial Pons, 2012, pp. 419-465.

———, dirs., *Las instrucciones del año XIII-200 años después*, Montevideo, Planeta, 2013.

Caianiello, Silvia, «L'enjeu épistémologique de la notion d'époque entre organisme et système au XIXe siècle», *Annales HSS*, núm. 1 (2009), pp. 111-139.

Caldas y Tenorio, Francisco José de, *Almanaque de las Provincias Unidas del N.R. de Granada para el año bisiesto de 1812, Tercero de nuestra libertad*, Bogotá, Imprenta Patriótica de D. Nicolás Calvo, 1811.

Calderón, María Teresa y Thibaud, Clément, coords., *Las revoluciones del mundo atlántico*, Bogotá, Taurus, 2006.

———, «De la majestad a la soberanía en la Nueva Granada en tiempos de la Patria Boba (1810-1816)», en Calderón, María Teresa y Clément Thibaud, coords., *Las revoluciones del mundo atlántico*, Bogotá, Taurus, 2006, pp. 365-401 y p. 376, p. 382.

Calleja, Julián, *Compendio de anatomía descriptiva y de embriología humanas*, Madrid. Imprenta de Hijos de J. A. García, 1901.

Cámara, Sixto, *La cuestión social. Examen crítico de la obra de M. Thiers titulada De la Propiedad*, Madrid, J. M. Ducazcal, 1849.

Campillo, Antonio, «Tres conceptos de historia», *Pensamiento*, vol. 72, núm. 270 (2016), pp. 37-59.

Campos, Ramón, *Sistema de Lógica*, Madrid, Viuda de Ibarra, 1791.

Campos Boralevi, Lea, «Classical Foundational Myths of European Republicanism: The Jewish Commonwealth», en Gelderen, Martin van y Quentin Skinner, eds., *Republicanism. A Shared European Heritage*, vol. I, *Republicanism and Constitutionalism in Early Modern Europe*, Cambridge, CUP, 2001, pp. 247-262.

Campos y Fernández de Sevilla, Francisco Javier, coord., *La Iglesia española y las instituciones de caridad*, San Lorenzo del Escorial, Ediciones Escurialenses, 2006.

Canal, Jordi y Moreno Luzón, Javier eds., *Historia cultural de la política contemporánea*, Madrid, CEPC, 2009.

Canga Argüelles, José, *Reflexiones sociales y otros escritos*, ed. de Carmen García Monerris, Carmen, Madrid, CEPC, 2000.

Canguilhem, Georges, *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, París, Vrin, 1983.

Cañizares-Esguerra, Jorge, *Nature, Empire, and Nation: Explorations of the History of Science in the Iberian World*, Stanford, Stanford University Press, 2006.

———, *Católicos y puritanos en la colonización de América*, Madrid, Marcial Pons, 2008.

———, *Cómo escribir la historia del Nuevo Mundo*, Ciudad de México, FCE, 2008.

———, «Typology in the Atlantic World. Early Modern Readings of Colonization», en

Bailyn, Bernard y Patricia L. Denault, eds., *Soundings in Atlantic History. Latent Structures and Intellectual Currents, 1500-1830*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2009, pp. 237-264.

Capellán de Miguel, Gonzalo, «¿Mejora la humanidad?: el concepto de progreso en la España liberal», en Suárez Cortina, Manuel, coord., *La redención del pueblo: la cultura progresista en la España liberal*, Santander, Universidad de Cantabria, 2006, pp. 41-80.

———, «El tiempo de las palabras. Recepción y desarrollo de la historia de conceptos en España», en Suárez Cortina, Manuel, ed., *Europa del sur y América latina. Perspectivas historiográficas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2014.

———, «Los diccionarios como instrumento de propaganda ideológica. El joven Ruiz de Quevedo y la primera democracia española», en Ruiz de Quevedo, Manuel, *Diccionario de la política* [1849], Santander, Universidad de Cantabria, Editorial de la Universidad de Cantabria, 2016, pp. 13-67.

Capitán Díaz, Alfonso, *Los catecismos políticos en España (1808-1822). Un intento de educación política del pueblo*, Granada, Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Granada, 1978.

———, «Los catecismos políticos en los inicios del siglo XIX español: un intento de formación política y social del pueblo», en Ossenbach Sauter, Gabriela y Manuel de Puelles Benítez, coords., *La Revolución francesa y su influencia en la educación en España*, Madrid, UNED-UCM, 1990, pp. 437-450.

Caplan, Karen D., *Indigenous Citizens: Local Liberalism in Early National Oaxaca and Yucatan*, Stanford, Stanford University Press, 2009.

Capmany, Antonio de, *Centinela contra franceses* [1808], ed. de Françoise Étienvre, Londres, Tamesis Books, 1988.

———, *Nuevo Diccionario francés-español* [1805], nueva ed. ampliada, Madrid, Sancha, 1817.

Carabias, Ana María, *Salamanca y la medida del tiempo*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2012.

Cárdenas Ayala, Elisa, «Democracia-México/Nueva España», *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos fundamentales, 1770-1870*, tomo II, vol. 2.

Cárdenas, Enrique, comp., *Historia Económica de México*, Ciudad de México, FCE, 2003.

Cardiel Reyes, Raúl, *La primera conspiración por la independencia de México*, Ciudad de México, Secretaría de Educación Pública, 1982.

Carmagnani, Marcello, *El otro Occidente. América Latina desde la invasión europea hasta la globalización*, Ciudad de México, FCE, 2004.

Caro, José Eusebio, *Poesías*, Bogotá, Impr. de Ortiz, 1857.

———, *Mecánica social o teoría del movimiento humano, considerado en su naturaleza, en sus efectos y en sus causas* (1836). Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 2002.

Carpi, Elena, *La lexicogénesis del léxico filosófico español en el Siglo de las Luces*, Pisa, Pisa University Press, 2017.

Carranza, Adolfo Pedro, *El clero argentino de 1810 a 1830*, t. I. *Oraciones patrióticas*, *t. II. Alocuciones y panegíricos*, Buenos Aires, Imprenta de A. M. Rosas, 1907.

Carretero, Mario, Berger, Stefan y Grever, Maria, eds., *Palgrave Handbook of Research in Historical Culture and Education*, Londres, Palgrave Macmillan, 2017.

Carrillo, Magali, «El pueblo neogranadino antes de la crisis monárquica de 1808-1809», en Carrillo, Magali e Isidro Vanegas, eds., *La sociedad monárquica en la América hispánica*, Bogotá, Plural, 2009, pp. 175-226.

——— y Vanegas, Isidro, eds., *La sociedad monárquica en la América hispánica*, Bogotá, Plural, 2009.

Caso González, José Miguel, ed., *Epistolario de Gaspar Melchor de Jovellanos*, Barcelona, Labor, 1970.

Cassirer, Ernst, *El mito del Estado*, Ciudad de México, FCE, 1947.

———, *Language and Myth*, Nueva York, Dover, 1946.

Castelar, Emilio, *La fórmula del progreso*, Madrid, J. Casas y Díaz, 1858.

Castells, Manuel, *Comunicación y poder*, Madrid, Alianza, 2009.

———, *La era de la información: Economía, sociedad, cultura. Volumen I. La sociedad red*, Madrid, 1997.

Castrillo, Alonso de, *Tractado de República* (1521), Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1958.

Castro Leiva, Luis, «Memorial de la modernidad: lenguajes de la razón e invención del individuo», en Annino, Antonio, Luis Castro Leiva y François-Xavier Guerra, dirs., *De los Imperios a las naciones: Iberoamérica*, Zaragoza, Ibercaja, 1994.

———, «La gramática de la libertad», en *Obras*, Caracas, Fundación Polar-Universidad Católica Andrés Bello, 2006, vol. I.

———, *Obras*, ed. de Carole Leal Curiel, Caracas, Fundación Polar-Universidad Católica Andrés Bello, 2006.

Cavalcante Schuback, Marcia Sá, «Hermeneutics of Tradition», en Ers, A., ed, *Rethinking Time: Essays on History, Memory and Representation*, Estocolmo, Södertörn Philosophical Studies, 2011, pp. 63-74.

Cavarero, Adriana, Panizza, Diego y Mezzadra, Sandro, «Materiali per un lessico politico europeo», *Filosofia Politica*, VII/3 (1993), pp. 391-478.

Certeau, Michel de, *La Fable mystique*, París, Gallimard, 1982.

———, «Usos de la lengua» en *La invención de lo cotidiano. 1 Artes de hacer*, Ciudad de México, Universidad Iberoamericana, 1996, pp. 143-189.

Cervantes de Salazar, Francisco, *México en 1554 y Túmulo imperial*, ed. de Edmundo O'Gorman, Ciudad de México, Porrúa, 1963.

Chacón Delgado, Pedro José, «Historia», *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850*, vol. I.

Chakrabarty, Dipesh, «Postcoloniaty and the Artifice of History. Who Speaks for Indian Pasts?», in *Representations*, 37 (1992), pp. 1-26.

———, *Provinzializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2008, 2ª ed.

Chalier, Catherine, *Sagesse des sens. Le regard et l'écoute dans la tradition hébraïque*, París, Albin Michel, 1994-1995, 2 vols.

Chambers, Sarah, *From Subjects to Citizens: Honor, Gender and Politics In Arequipa, Peru, 1780-1854*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2000.

Chaparro Silva, Alexander, «Fernando VII, el neogranadino. Publicidad monárquica y opinión pública en el Nuevo Reino de Granada durante la restauración absolutista, 1816-1819», *Fronteras de la Historia*, vol. 19, núm. 2 (2014), pp. 70-95.

Charle, Christophe, *Discordance des temps. Brève histoire de la modernité*, París, Armand Colin, 2011.

Chartier, Roger, *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución francesa*, Barcelona, Gedisa, 1995.

———, «La chimère de l'origine. Foucault, les Lumières et la Révolution française», en *Au bord de la falaise (L'histoire entre certitudes et inquiétude)*, París, Albin Michel, 1998, pp. 132-160.

———, «Genre between Literature and History», *Modern Language Quarterly* 67 (1) (2006), pp. 129-139.

———, ed., *¿Qué es un texto?*, Madrid, Círculo de Bellas Artes, 2006.

———, *Escuchar a los muertos con los ojos. Lección inaugural en el Collège de France*, Madrid, Katz, 2008.

——— y Antonio Feros Carrasco, coords., *Europa, América y el mundo: tiempos históricos*, Madrid, Marcial Pons, 2006

Chateaubriand, François-René de, *Le Congrès de Vérone; Guerre d'Espagne. Négociations. Colonies espagnoles*, Leipzig-París, Brockhaus-Averanius, 1838.

———, *Essai historique, politique et moral sur les révolutions anciennes et modernes, considérées dans leurs rapports avec la révolution françoise* [1797], en *Œuvres Complètes*, París, Garnier, 1861.

———, *Mémoires d'Outre-Tombe*, París, Gallimard, La Pleïade, 1951.

Chiaramonte, José Carlos, *El mito de los orígenes en la historiografía latinoamericana*, Buenos Aires, Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani-UBA, 1993.

———, *Ciudades, provincias, Estados: Orígenes de la nación argentina (1800-1846)*, Buenos Aires, Ariel, 1997.

———, *Nación y Estado en Iberoamérica. El lenguaje político en tiempos de las independencias*, Buenos Aires, Sudamericana, 2004.

———, «The Principle of Consent in Latin and Anglo-American Independence», *Journal of Latin American Studies*, núm. 36 (2004), pp. 563-586.

———, *La Ilustración en el Río de la Plata. Cultura eclesiástica y cultura laica durante el Virreinato*, Buenos Aires, Sudamericana, 2007.

———, «Conceptos y lenguajes políticos en el mundo iberoameroamericano, 1750-1850», *Revista de Estudios Políticos*, núm. 140 (2008).

Choza, Jacinto, Betancourt, Marta, y Muñoz, Gustavo, comps., *La idea de América en los pensadores occidentales*, Sevilla, Thémata y Plaza y Valdés, 2009.

Christin, Olivier, ed., *Dictionnaire des concepts nómades en sciences humaines*, París, Métailié, 2010.

Cid, Gabriel, «"Las señales de los últimos tiempos". Laicidad y escatología en el pensamiento católico hispanoamericano del siglo XIX», *Hispania Sacra* LXVI/133 (2014), 179-207.

———, *Pensar la revolución. Historia intelectual de la independencia chilena*, Santiago de Chile, Universidad Diego Portales, 2019.

Cincuenta Fábulas Políticas de las Cortes de Cádiz. El Fabulario de F. P. U. en el Diario Mercantil de Cádiz (1812-1813), ed. de Fernando Durán López, Cioran, Emil, Del inconveniente de haber nacido (cursiva), Madrid, Taurus, 1981. Vigo, Editorial Academia del Hispanismo, 2010.

Cioranescu, Alexandre, *Le masque et le visage. Du baroque espagnol au classicisme français*, Ginebra, Droz, 1983.

Clararrosa, José Joaquín de, *Diccionario tragalológico y otros escritos políticos (1820-1821)*, ed. de Fernando Durán López, Bilbao, UPV/EHU, 2006.

Clark, Christopher, *Tiempo y poder. Visiones de la historia, desde la guerra de los Treinta Años hasta el Tercer Reich*, Barcelona, Galaxia Gutemberg, 2019.
Clark, Jonathan C. D., *The Language of Liberty 1660-1832. Political Discourse and Social Dynamics in the Anglo-American World*, Cambridge, CUP, 1994.
Clavero, Bartolomé, «"Leyes de la China": orígenes y ficciones de una historia del Derecho español», *Anuario de Historia del Derecho Español*, 1982, pp. 193-221.
———, «Cádiz entre indígenas: Lecturas y lecciones sobre la Constitución y su cultura en tierra de los mayas», *Anuario de Historia del Derecho Español* 65 (1995), pp. 931-992.
———, *Ama Llunku, Abya Yala:* Constituyencia *indígena y código* ladino *por América*, Madrid, CEPC, 2000.
Clavijero, Francisco Javier, *Storia antica del Messico*, Cesena, Gregorio Biasini, 1780-1781.
Collins, Randall, *Sociología de las filosofías. Una teoría global del cambio intelectual*, Barcelona, Hacer, 2005.
Collingwood, R. G., *The Idea of History*, Londres, OUP, 1994.
Compagnon, Olivier, «L'Euro-Amérique en question. Penser les échanges culturels entre l'Europe et l'Amérique latine», en Lempérière, Annick, ed, *Penser l'histoire de l'Amérique latine*, París, Publications de la Sorbonne, 2012, pp. 289-303.
Concostrina, Nieves, *Pretérito imperfecto. Historias del mundo desde el año de la pera hasta ya mismo*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2019.
Congreso de la República, *Pensamiento Político Venezolano del siglo XIX. Textos para su estudio*, Tomo 1: *La Doctrina conservadora: Fermín Toro*, Caracas, Congreso de la República-Ediciones Conmemorativas del Bicentenario del Libertador, 1983.
Connaughton, Brian, Illanes, Carlos y Pérez Toledo, Sonia coords., *Construcción de la legitimidad política en México*, Ciudad de México, El Colegio de Michoacán-UAM-UNAM-El Colegio de México, 1999.
Conrad, Sebastian, *Historia global. Una nueva visión para el mundo actual*, Barcelona, Crítica, 2017.
Considérant, Victor, *Destinée Sociale*, París, Bureau de la Phalange, 1837.
Cooper, Frederick, *Colonialism in Question: Theory, Knowledge, History*, Berkeley, University of California Press, 2005.
Cooper, Geoff, «The Objects of Sociology. An Introduction», in Cooper, Geoff, Andrew King, y Ruth Rettie, eds., *Sociological Objects: Reconfigurations of Social Theory*, Aldershot, Ashgate, 2009, pp. 1-19.
———, King, Andrew y Rettie, Ruth, eds., *Sociological Objects: Reconfigurations of Social Theory*, Aldershot, Ashgate, 2009.
Corrias, Luigi, «Revolution, Authority and the Institution of Legal Order: Phenomenological Reflections», *Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie* 100/3 (2014), pp. 295-307.
Cortés Manresa, Lorena, *Asociacionismo y experiencia del tiempo moderno. El caso de* La República Literaria. *Guadalajara (1867-1890)*, Tesis de Doctorado, Universidad de Guadalajara (México), 2017.
Coseriu, Eugenio, *Introducción a la lingüística*, Madrid, Gredos, 1986.
———, «Lenguaje y política», en Alvar, Manuel, coord., *El lenguaje político*, Madrid, Fundación Friedrich Ebert-Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1987, pp. 9-31.

Costa, Pietro, *Lo Stato imaginario: metafore e paradigmi nella cultura giuridica italiana fra Ottocento e Novecento*, Milán, Giuffrè, 1986.
———, *Ciudadanía*, Madrid, Marcial Pons, 2006.
Costa, Wilma Peres, «Entre tempos e mundos: Chateaubriand e la outra América», *Almanack Braziliense*, núm. 11, São Paulo (2010), pp. 5-25.
Cruise O'Brien, Conor, *Ancestral Voices. Religion and Nationalism in Ireland*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994.
Cruz Vergara, Pedro N., *Bilbao y Lastarria*, Santiago de Chile, Difusión Chilena, 1944.
Cruz, Ernesto de la, *Epistolario de Don Diego Portales*, Santiago, Universidad de Chile, 1930.
Cruz, Manuel, *La flecha (sin blanco) de la historia*, Barcelona, Anagrama, 2017.
Cueto, Leopoldo Augusto de, «Bosquejo histórico-crítico», preliminar a *Poetas líricos del siglo XVIII*, Madrid, Atlas, 1952, p. ccii.
Cullen, Arthur J., «El lenguaje romántico de los periódicos madrileños publicados durante la Monarquía constitucional (1820-1823)», *Hispania*, XLI, 3 (1958), Connecticut, pp. 303-307.
Cuoco, Vincenzo, *Saggio storico sulla Rivoluzione di Napoli* [1801], ed. de Antonino De Francesco, Manduria-Bari-Roma, P. Lacaita, 1998.
Cuttica, Cesare, «Isms and History», en Wright, James D., ed, *Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, Ámsterdam, Elsevier, 2015, 2ª ed., 26 vols., vol. 12, pp. 289-293.
D'Aprile, Iwan-Michelangelo, «Historias interconectadas de los medios de comunicación y el desarrollo de un discurso constitucional europeo en los albores del siglo XIX», *Ayer* 94 (2014), pp. 49-69.
Danto, Arthur C., «Narrative Sentences», *History and Theory* 2/2 (1962), pp. 146-179.
———, *Historia y narración. Ensayos de filosofía analítica de la historia*, Barcelona, Paidós, 1989.
Darnton, Robert, *La gran matanza de gatos y otros episodios de la historia cultural francesa*, Ciudad de México, FCE, 1987.
Daston, Lorraine, ed., *Biographies of Scientific Objects*, Chicago, University of Chicago Press, 2000.
———, «Objectivity and Impartiality. Epistemic Virtues in the Humanities», en Bod, Rens *et al.*, eds., *The Making of the Humanities*, vol. III. *The Modern Humanities*, Ámsterdam, Amsterdam University Press, 2014, pp. 27-41.
——— y Galison, Peter, *Objectivity*, Boston, Zone Books-MIT Press, 2007.
Daza, Patricio «La producción de la identidad nacional chilena. Debates y perspectivas de investigación», *Historia Crítica*, núm. 16 (1999), pp. 3-22.
Deen Schildgen, Brenda y Hexter, Ralph, eds., *Reading the Past Across Space and Time: Receptions and World Literature*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2016.
Dehaxo Solórzano, Atilano, *El hombre en su estado natural: cartas filosófico-políticas, en las que se discuten, ilustran y rectifican los principales sistemas, opiniones y doctrinas exóticas de los más célebres filósofos y publicistas modernos acerca del estado natural y civil...*, Valladolid, Imp. de Fernando Santarén, 1819.
Delacroix, Christian, Dosse, François y García, Patrick, eds., *Historicidades*, Buenos Aires, Waldhuter, 2010.
Demange, Christian, Géal, Pierre, Hocquellet, Richard, Michonneau, Stéphane y Salgues, Marie, eds., *Sombras de mayo. Mitos y memorias de la Guerra de la Independencia en España (1808-1908)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2007.

Demélas, Marie-Danielle, «La guerra religiosa como modelo», en Guerra, François-Xavier, dir., *Revoluciones Hispánicas. Independencias americanas y liberalismo español*, Madrid, Editorial Complutense, 1995, pp. 143-164.
———, *La invención política. Bolivia, Ecuador, Perú en el siglo XIX*, Lima, IFEA-IEP, 2003.
Dérozier, Albert, *Manuel José Quintana y el nacimiento del liberalismo en España*, Madrid, Turner, 1978.
Derrida, Jacques, *Spectres de Marx*, París, Éditions Galilée, 2006.
Díaz, Arlene J., *Female Citizens, Patriarchs, and the Law in Venezuela, 1789-1904*, Lincoln, University of Nebraska, 2004.
Díaz, Nicomedes-Pastor *Obras políticas*, ed. de J. L. Prieto Benavent, Barcelona, Fundación Caja Madrid, 1996.
Diccionario esplicativo [sic] *de los nuevos vocablos o acepciones que han introducido en el habla vulgar de nuestra patria las banderías políticas*, del Doctor D. F. H., Madrid, Imprenta de Gómez Fuentenebros, 1843.
Diccionario político o Enciclopedia del lenguaje y ciencia política, por una reunión de diputados y publicistas franceses. Traducido al castellano y adicionado con varios artículos de importante aplicación a nuestro país, Cádiz, Imp. y Litografía de la Sociedad Artística y Literaria, 1845 (2ª ed.: Madrid, 1849).
Diccionario portátil para inteligencia de los folletos políticos, periódicos, alocuciones, profesiones de fé, &c., &c., por Un Español Monárquico constitucional no moderado, La Habana, Imprenta del gobierno de la capitanía general y de la real audiencia pretorial, 1838.
Diccionario razonado, Manual para inteligencia de ciertos escritores que por equivocación han nacido en España, Cádiz, Impr. de la Junta Superior, 1811.
Díez del Corral, Luis, *El liberalismo doctrinario* [1945], Madrid, CEC, 1984.
Dilthey, Wilhelm, *El mundo histórico*, Ciudad de México, FCE, 1978.
———, *Crítica de la razón histórica*, Barcelona, Península, 1986.
Dixon, Thomas, *From Passions to Emotions: The Creation of a Secular Psychological Category*, Cambridge, CUP, 2003.
Dobson, Andrew, *Listening for Democracy. Recognition, Representation, Reconciliation*, Oxford, OUP, 2014.
Domergue, Lucienne, «La obra contrarrevolucionaria del arzobispo Francisco Armañá (1793-1795)», *Estudios de Historia Social*, núm. 36-37, 1986.
Domínguez, Ramón Joaquín, *Diccionario nacional o gran diccionario clásico de la lengua española*, Madrid, R. J. Domínguez, 1846-1847, 2 vols.
Domínguez Michael, Christopher, *La innovación retrógrada. Literatura mexicana, 1805-1863*, Ciudad de México, El Colegio de México, 2016.
Donoso Cortés, Juan, *Obras*, ed. de Gavino Tejado, Madrid, Imprenta de Tejado, 1855.
———, *Obras*, ed. de Juan Manuel Ortí y Lara, Madrid, Sociedad Editorial San Francisco de Sales, 1892.
———, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* [1851], ed. de J. Vila Selma, Madrid, Editora Nacional, 1952.
———, *Obras Completas*, ed. de Carlos Valverde, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1970, 2 vols.
———, *Lecciones de Derecho político* [1836-1837], ed. de José Álvarez Junco, Madrid, CEC, 1984.

Dresch, Paul y Scheele, Judith, eds., *Legalism: Rules and Categories*, Oxford, OUP, 2015.
Dufour, Gérard, ed., *Sermones revolucionarios del Trienio Liberal (1820-1823)*, Alicante, Instituto de Cultura «Juan Gil-Albert», 1991.
———, «El primer liberalismo español y Francia», en La Parra, Emilio y Germán Ramírez, eds., *El primer liberalismo: España y Europa, una perspectiva comparada*, Valencia, Biblioteca Valenciana, 2003, pp. 125-136.
Durán López, Fernando, ed., *Crónicas de Cortes del* Semanario Patriótico *(1810-1812)*, Cádiz, Ayuntamiento de Cádiz, 2003.
Duve, Thomas, ed., *Entanglements in Legal History: Conceptual Approaches*, Fráncfort del Meno, Max Planck Institute for European Legal History, 2014.
Dym, Jordana, *From Sovereign Villages to National States. City, State and Federation in Central America, 1759-1859*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2006.
———, «Democracia-Centroamérica», *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos fundamentales, 1770-1870*, tomo II, vol. 2.
Earle, Rebecca, *The Return of the Native: Indians and Myth-Making in Spanish America, 1810-1930*, Durham, NC/Londres, Duke University Press, 2008.
Eastman, Scott, «"America Has Escaped from our Hands". Rethinking Empire, Identity and Independence during the *Trienio Liberal* in Spain, 1820-1823», *European History Quarterly*, 41/3 (2011), pp. 428-443.
Echegaray, José, *Ciencia popular*, Madrid, Imp. Hijos de J. A. García, 1905.
Echeverri, Marcela, *Indian and Slave Royalists in the Age of Revolution: Reform, Revolution, and Royalism in the Northern Andes, 1780-1825*, Nueva York, CUP, 2016.
———, *Esclavos e indígenas realistas en la Era de la Revolución. Reforma, revolución y realismo en los Andes septentrionales, 1780-1825*, Bogotá, Universidad de los Andes, 2018.
Echeverría, Esteban de, *Dogma Socialista* [1846], Buenos Aires, 1947.
———, *Obras completas*, vol. II, Buenos Aires, Imprenta y Librería de Mayo, 1870.
Eco, Umberto, «Ur-Fascism», *New York Review of Books* 42, 22 de junio de 1995.
Eilenberger, Wolfram, *Tiempo de magos. La gran década de la filosofía 1919-1929*, Madrid, Taurus, 2019.
Eisenberg, José, *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno. Encontros culturais, aventuras teóricas*, Belo Horizonte, UFMG, 2000.
Eisenstadt, Shmuel N., *Tradition, Change, and Modernity*, Nueva York, Wiley, 1973.
———, «Las primeras múltiples modernidades: identidades colectivas, esferas públicas y orden político en las Américas», *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, año LVIII, núm. 218, UNAM, (2013), pp. 129-152.
Elazar, Daniel J., *Covenant & Polity in Biblical Israel. Biblical Foundations & Jewish Expressions*, New Brunswick, Trancsation Publishers, 1998, 3 vols.
Eliade, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Labor, 1967.
———, *El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza, 2000.
Eliot, T. S., *Selected Essays*, Londres, Faber and Faber, 1951 (3ª ed.).
Elliott, John H., *El Viejo Mundo y el Nuevo*, Madrid, Alianza, 1972.
———, *Lengua e imperio en la España de Felipe IV*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1994.
———, «Afterword. Atlantic History: A Circumnavigation», en Armitage, David y Michael J. Braddick, eds., *The British Atlantic World, 1500-1800*, Londres/Nueva York, Palgrave Macmillan, 2002, pp. 233-249.

Elliott, John H., *Imperios del mundo atlántico. España y Gran Bretaña en América, 1492-1830*, Madrid, Taurus, 2006.

Elorza, Antonio, *La ideología liberal en la Ilustración española*, Madrid, Tecnos, 1970.

Emerson, Caryl y Holquist, Michael, eds., *Speech Genres and Other Late Essays*, Austin, University of Texas Press, 1986.

Eriksen, Thomas Hylland, *Tyranny of the Moment: Fast and Slow Time in the Information Age*, Londres, Pluto, 2001.

Ers, A., ed., *Rethinking Time: Essays on History, Memory and Representation*, Estocolmo, Södertörn Philosophical Studies, 2011.

Escóiquiz, Juan, *Idea sencilla de las razones que motivaron el viage del Rey D. Fernando VII a Bayona en el mes de abril de 1808*, Madrid, Imprenta Real, 1814.

Escudier, Alexandre, «Le sentiment d'accélération de l'histoire moderne: éléments pour une histoire», *Esprit*, núm. 6 (2008), pp. 165-191.

Esteban Ochoa de Eribe, Javier, *Discursos civilizadores. Escritores, lectores y lecturas de textos en euskera (c.1767-c.1833)*, Madrid, Sílex, 2018.

Esteban y Gómez, Andrés, *Exhortación que hace a sus diocesanos el Ilmo. Sr. D. ..., del Consejo de S. M., obispo de la ciudad y plaza de Ceuta, electo de Jaén. Sobre las doctrinas falsas y subversivas de los presentes tiempos*, Málaga, F. Martínez de Aguilar, 1816.

Espinosa, Juan, *Diccionario para el Pueblo* [*Diccionario Republicano*, Lima, Imprenta Libre, 1855], Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú-University of The South-Sewanee, 2001.

Ette, Ottmar, «Archeologies of Globalization. European Reflections on Two Phases of Accelerated Globalization in Cornelius de Pauw, Georg Forster, Guillaume-Thomas Raynal and Alexander von Humboldt», *Culture & History Digital Journal*, 1/1 (2012), pp. 1-20.

Fabian, Johannes, *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*, Nueva York, Columbia University Press, 1983.

Fanni, Rafael, *Temporalização dos discursos políticos no processo de Independência do Brasil (1820-1822)*, Tesis de maestría, São Paulo, Universidade de São Paulo, 2014.

Fareld, Victoria, «(In) Between the Living and the Dead: New Perspectives on Time in History», *History Compass*, v. 14, núm. 9 (2016), pp. 430-440.

Farr, James, «Conceptual Change and Constitutional Innovation», en Ball, Terence y J. G. A. Pocock, eds., *Conceptual Change and the Constitution*, Lawrence, Kansas, University Press of Kansas, 1988, pp. 13-34.

Febvre, Lucien, *Autour de l'Heptaméron. Amour sacré, amour profane*, París, Gallimard, 1944.

Feijoo, Benito Jerónimo, *Theatro crítico universal*, Madrid, Impr. Francisco del Hierro, 1728, vol. II.

———, *Teatro crítico universal*, ed. de Giovanni Stiffoni, Madrid, Castalia, 1986.

Feliú Cruz, Guillermo, *Historiografía Colonial de Chile*, Santiago, Editorial Nascimento, 1958.

———, ed., *Colección de Historiadores y de Documentos relativos a la Independencia de Chile*, Santiago, Imprenta Cervantes, 1964.

Ferguson, Niall, *The Square and the Tower: Networks and Power, from the Freemasons to Facebook*, Nueva York, Penguin Press, 2018.

Fernández Albaladejo, Pablo, «Observaciones políticas: Algunas consideraciones sobre el lenguaje político de Francisco Martínez Marina», en Iglesia Ferreirós, A., ed., *Estat, Dret i Societat al segle XVIII. Homenatge al Prof. Josep M. Gay i Escoda*, Barcelona, Associació Catalana d'Història del Dret Jaume de Montjuïc, 1996.

Fernández-Armesto, Felipe, «Revoluciones atlánticas: Consecuencias en los ámbitos anglosajón e hispano», en Anes, Gonzalo y Eduardo Garrigues, coords., *La Ilustración española en la independencia de los Estados Unidos. Benjamin Franklin*, Madrid/Barcelona, Marcial Pons-RAH-Fundación Rafael del Pino, 2007, pp. 196-197.

Fernández de Moratín, Leandro, *Epistolario*, ed. de René Andioc, Madrid, Castalia, 1973.

———, *Poesías completas (poesías sueltas y otros poemas) (1778-1822)*, ed. de Jesús Pérez Magallón, Barcelona, Sirmio-Quaderns crema, 1995.

Fernández de San Salvador, Agustín Pomposo, *El modelo cristiano presentado a los insurgentes de América*, Ciudad de México, Ontiveros, 1814.

Fernández Molina, José Antonio, «Revolución-Centroamérica», en *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos fundamentales, 1770-1870*, tomo II, vol. 9.

Fernández Ramos, José, *Leviathan y la cueva de la nada. Hobbes y Gracián a la luz de sus metáforas*, Barcelona, Anthropos, 2017.

Fernández-Santamaría, José A., *Razón de Estado y política en el pensamiento español del Barroco (1595-1640)*, Madrid, CEC, 1986.

Fernández Sarasola, Ignacio, *Los partidos políticos en el pensamiento español (De la Ilustración a nuestros días)*, Madrid, Marcial Pons, 2009.

Fernández Sebastián, Javier, ed., *El «Correo de Vitoria» (1813-1814) y los orígenes del periodismo en Álava*, Vitoria, Ayuntamiento de Vitoria-Gasteiz, 1993.

———, «Politique et Droit chez les Doctrinaires espagnols», en *Droit et pensée politique*, Aix-en-Provence, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 1998, pp. 231-248.

———, «Progreso», en Fernández Sebastián, Javier y Juan Francisco Fuentes, dirs., *Diccionario político y social del siglo XIX español*, Madrid, Alianza Editorial, 2002, pp. 562-575.

———, «De la "República de las letras" a la "opinión pública": intelectuales y política en España (1700-1850)», en *Historia, filosofía y política en la Europa moderna y contemporánea*, León, Universidad de León-Max/Planck-Institut für Geschichte, 2004, pp. 13-40.

———, «El imperio de la opinión pública según Flórez Estrada», en Varela, Joaquín, coord., *Álvaro Flórez Estrada (1766-1853). Política, Economía, Sociedad*, Oviedo, Junta General del Principado de Asturias, 2004, pp. 335-398.

———, «Política antigua/política moderna. Una perspectiva histórico-conceptual», en «La naissance de la politique moderne en Espagne», López-Cordón Cortezo, María Victoria y Jean-Philippe Luis, coords., *Mélanges de la Casa de Velázquez*, núm. 35/1 (2005), pp. 165-181.

———, «Revolucionarios y liberales. Conceptos e identidades políticas en el mundo atlántico», en Calderón, María Teresa y Clément Thibaud, coords., *Las revoluciones en el mundo atlántico*, Bogotá, Taurus, 2006.

———, «Langage, société et politique aux origines de la modernité», en Fournier, Patrick, Jean-Philippe Luis, Luis P. Martin y Natividad Planas, eds., *Institutions et*

représentations du politique. Espagne-France-Italie, XVIIe-XXe siècles, Clermont-Ferrand, Université Blaise-Pascal, 2006, pp. 157-175.

Fernández Sebastián, Javier, ed., «Liberales y liberalismo en España, 1810-1850. La forja de un concepto y la creación de una identidad política», *Revista de Estudios Políticos* (nueva época), núm. 134 (2006), pp. 125-176.

———, «El porvenir esquivo. Una breve historia del futuro en la España contemporánea», *Claves de razón práctica* núm. 169 (2007), pp. 44-52.

———, «Levantamiento, guerra y revolución. El peso de los orígenes en el liberalismo español», en Demange, Ch., P. Géal, R. Hocquellet, S. Michonneau y M. Salgues, eds., *Sombras de mayo. Mitos y memorias de la Guerra de la Independencia en España (1808-1908)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2007, pp. 187-211.

———, «Patria, Nación y Constitución: la fuerza movilizadora de los mitos», en *España 1808-1814. La Nación en armas*, Madrid, Ministerio de Defensa-Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2008, pp. 173-190.

———, «Liberalismos nacientes en el Atlántico iberoamericano: "liberal" como concepto y como identidad política, 1750-1850», *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, núm. 45, 2008, pp. 173-176.

———, «Conceptos y metáforas en la política moderna. Algunas propuestas para una nueva historia político-intelectual», en Canal, Jordi y Javier Moreno Luzón, eds., *Historia cultural de la política contemporánea*, Madrid, CEPC, 2009, pp. 11-30.

———, «Introducción. Hacia una historia atlántica de los conceptos políticos», en *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850*, Madrid, CEPC, 2009, vol. I, pp. 25-45.

———, «Liberalismos nacientes en el Atlántico iberoamericano: "liberal" como concepto y como identidad política, 1750-1850», en *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850*, vol. I, pp. 695-731.

———, «L'Espagne et le Directoire: la Monarchie espagnole sous l'emprise de la République française», en Serna, Pierre, dir., *Républiques sœurs. Le Directoire et la Révolution atlantique*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2009, pp. 281-300.

———, dir., *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850*, tomo I, Madrid, CEPC, 2009.

———, «Concepts voyageurs et douanes intellectuelles. Historiciser le vocabulaire des sciences sociales», *La Vie des idées*, 9 de diciembre de 2011: <http://www.laviedesidees.fr/Concepts-voyageurs-et-douanes.html>.

———, «Toleration and Freedom of Expression in the Hispanic World between Enlightenment and Liberalism», *Past and Present*, núm. 211 (2011), pp. 161-197.

———, ed., *Political Concepts and Time. New Approaches to Conceptual History*, Santander, McGraw Hill-Cantabria University Press, 2011.

———, «Against History (in the Singular)», *Contributions to the History of Concepts* 7/2 (2012), pp. 133-142.

———, «Guerra de palabras. Lengua y política en la Revolución de España», en Rújula, Pedro y Canal, Jordi, eds., *Guerra de ideas. Política y cultura en la España de la Guerra de la Independencia*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2012, pp. 237-280.

———, «Liberalismo en España, 1810-1850. La construcción de un concepto y la forja de una identidad política», Fernández Sebastián, Javier, ed., *La aurora de la libertad. Los primeros liberalismos en el mundo iberoamericano*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2012, pp. 265-306.

Fernández Sebastián, Javier, ed., *La aurora de la libertad. Primeros liberalismos en el mundo iberoamericano*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2012.

———, «Cabalgando el corcel del diablo. Conceptos políticos y aceleración histórica en las revoluciones hispánicas», en Fernández Sebastián, Javier y Gonzalo Capellán, eds., *Conceptos políticos, tiempo e historia. Nuevos enfoques en historia conceptual*, Santander, McGraw Hill-Ediciones Universidad de Cantabria, 2013, pp. 423-461.

———, «Entre el Espíritu Santo y el espíritu del siglo. Sobre la Constitución de las Cortes y el primer liberalismo hispano», Aragón, M. y Juan J. Solozábal, eds., *Constitución de 1812. El nacimiento de la libertad*, *Anthropos*, núm. 236 (2013), pp. 55-75.

———, «La independencia de España y otras independencias. La transformación radical de un concepto en la crisis del mundo hispano», en Ávila, Alfredo, Érika Pani y Jordana Dym, eds., *Las declaraciones de independencia. Los textos fundamentales de las independencias americanas*, Ciudad de México, El Colegio de México-UNAM, 2013, pp. 41-79.

———, «What did they mean by *política*? Debating over the Concept, Value and Place of Politics in Modern Spain», en Steinmetz, Willibald, Ingrid Holtey y Heinz-Gerhard Haupt, eds., *Writing Political History Today*, Fráncfort del Meno/Nueva York, Campus Verlag, 2013, pp. 99-126.

———, «Sobre conceptualización y politización de los procesos históricos», en Cabrera, Mercedes, y Javier Moreno Luzón, eds. *Pueblo y nación. Homenaje a José Álvarez Junco*, Madrid, Taurus, 2014, pp. 161-185.

———, «A Distorting Mirror: The Sixteenth Century in the Historical Imagination of the First Hispanic Liberals», *History of European Ideas*, vol. 41/2 (2014), pp. 166-175.

———, «Introducción. Tiempos de transición en el Atlántico ibérico. Conceptos políticos en revolución», *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos fundamentales, 1770-1870*, tomo II, vol. 1, Madrid, CEPC, 2014, pp. 9-45.

———, dir., *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos fundamentales, 1770-1870*, tomo II, Madrid, CEPC-UPV, 2014, 10 vols.

———, «Liberales sin fronteras. Cádiz y el primer constitucionalismo hispánico», en García Sanz, Fernando, Vittorio Scotti Douglas, Romano Ugolini y José Ramón Urquijo Goitia, eds., *Cadice e oltre: Costituzione, Nazione e Libertà*, Roma, Istituto per la Storia del Risorgimento Italiano-Escuela Española de Historia y Arqueología-CSIC, 2015, pp. 465-490.

———, «Metáforas para la historia y una historia para las metáforas», en Godicheau, François y Pablo Sánchez León, eds., *Palabras que atan. Metáforas y conceptos de vínculo social en la historia moderna y contemporánea*, Madrid, FCE, 2015, pp. 33-62.

———, «"Los desaciertos de nuestros padres". Los liberales y los orígenes del llamado "problema español"», en Villaverde, María José y Francisco Castilla, eds., *La sombra de la leyenda negra* Madrid, Biblioteca Nueva, 2016, pp. 483-510.

———, «A World in the Making: Discovering the Future in the Hispanic World», *Contributions to the History of Concepts*, vol. 11, núm. 2 (2016), pp. 110-132.

———, «Conclusions: Setting the Agenda for a European Conceptual History», en

Steinmetz, Willibald, Michael Freeden y Javier Fernández-Sebastián, eds., *Conceptual History in the European Space*, Nueva York/Oxford, Berghahn Books, 2017, pp. 281-297.

Fernández Sebastián, Javier, «From Patriotism to Liberalism. Political Concepts in Revolution», en Muñoz-Basols, Javier, Laura Lonsdale y Manuel Delgado, eds., *The Routledge Companion to Iberian Studies*, Londres/Nueva York, Routledge, 2017, pp. 305-318.

———, «Categories, Classes and Identities in Time. Escaping Chronocentric Modernity», *Práticas de História. Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past*, núm. 7 (2018), pp. 197-223.

——— «Friends of Freedom. First Liberalisms in the Iberian World», en Freeden, Michael, Javier Fernández-Sebastián y Jörn Leonhard, eds., *In Search of European Liberalisms: Concepts, Languages, Ideologies*, Nueva York, Berghahn Books, 2019, pp. 102-134.

———, «The Tapestry of History. Parallels, Analogies, Metaphors», en Leutzsch, Andreas, ed., *Historical Parallels, Commemoration and Icons*, Londres/Nueva York, Routledge, 2019, pp. 72-99.

Fernández Sebastián, Javier y Capellán de Miguel, Gonzalo, «*Revolución* en España. Avatares de un concepto en la "edad de las revoluciones" (1808-1898)», en Wasserman, Fabio, ed., *El mundo en movimiento. El concepto de revolución en Iberoamérica y el Atlántico Norte (siglos XVII-XIX)*, Buenos Aires, Editorial Miño y Dávila, 2020, pp. 131-170.

———, «Revolution, Restoration, Regeneration. Historical Cycles and the Politics of Time in Spain 1870-1931», en Wright, Julian y Allegra Fryxell, eds., Londres, *Time on a Human Scale. Experiencing the Present in Europe, 1860-1930*, Londres, The British Academy (en prensa).

———, eds., *Conceptos políticos, tiempo e historia. Nuevos enfoques en historia conceptual*, Santander, McGraw Hill-Ediciones Universidad de Cantabria, 2013.

———, eds., *Lenguaje, tiempo y modernidad. Ensayos de historia conceptual*, Santiago de Chile, Globo Editores, 2011.

Fernández Sebastián, Javier y Chassin, Joëlle, eds., *L'avènement de l'opinion publique. Europe et Amérique XVIII-XIXe siècles*, París, L'Harmattan, 2004.

Fernández Sebastián, Javier y Fuentes, Juan Francisco, dirs., *Diccionario político y social del siglo XIX español*, Madrid, Alianza Editorial, 2002-2008, 2 vols.

Fernández Sebastián, Javier y Fernández Torres, Luis, «Iberconceptos: Un proyecto de investigación en red. Cuestiones teórico-metodológicas y organizativas», *Spagna Contemporanea*, XXVII, núm. 51 (2017), pp. 153-175.

Fernández Sebastián, Javier y Suárez Cabal, Cecilia, eds., *La subversión del orden por la palabra. Tiempo, espacio e identidad en la crisis del mundo ibérico, siglos XVIII-XIX*, Bilbao, UPV/EHU, 2015.

Fernández Torres, Luis, «Un texto fundamental de Reinhart Koselleck: la Introducción al *Diccionario histórico de conceptos político-sociales básicos en lengua alemana*, seguida del prólogo al séptimo volumen de dicha obra», *Anthropos* 223 (2009), pp. 92-105.

———, *Arqueología del pluralismo político moderno. El concepto de partido en España (1780-1868)*, Granada, Comares, 2018.

———, «La recepción de la historia de conceptos en España. En la encrucijada entre la reflexión teórica y la aplicación práctica», *História da Historiografia*, vol. 12, núm. 30 (2019), pp. 233-277

Fernández Villabrille, Francisco, *El libro del tiempo*, Madrid, Mellado, 1852.

Ferreira, Fátima de Sá e Melo, Chassin, Joëlle y Pereira das Neves, Lúcia Bastos, eds., *Langages de l'identité et de la différence: classes, «castas» et races dans le monde Ibéro-Américain, 1750-1870*, París, L'Harmattan, en prensa).

Ferrer, fray Magín, *Las leyes fundamentales de la monarquía española según fueron antiguamente y según conviene que sean en la época actual*, Barcelona, Imp. y librería de Pablo Riera, 1843.

Figueroa Torres, Álvaro de, *D. Rafael María de Labra y la política de España en América y Portugal*, Madrid, Gráfica Ambos Mundos, 1922.

Finestrad, Joaquín de, *El vasallo instruido en el estado del Nuevo Reino de Granada y en sus respectivas obligaciones* [1783], Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2000.

Finley, M. I., «Colonies: An Attempt at a Typology», *Transactions of the Royal Historical Society*, 5.ª serie, vol. 26 (1976), pp. 167-188.

Fioravanti, Maurizio, *Los derechos fundamentales. Apuntes de historia de las constituciones*, Madrid, Trotta, 1996.

Flores, Antonio, *La sociedad de 1850*, Madrid, Alianza, 1968.

Florescano, Enrique y Gil Sánchez, Isabel, «La época de las reformas borbónicas y el crecimiento económico, 1750-1808», en Cárdenas, Enrique, comp., *Historia Económica de México*, Ciudad de México, FCE, 2003.

Flórez Estrada, Álvaro, *Examen imparcial de las disensiones de la América con España* [1811], en *Obras*, Madrid, Atlas, 1958, tomo II.

——, *Introducción para la historia de la Revolución de España*, Londres, Imprenta de R. Juigné, 1810.

Forner, Juan Pablo, *Discurso sobre el modo de escribir y mejorar la historia de España* [c. 1788], ed. de François López, Barcelona, Labor, 1973.

Foronda, Valentín de, *Cartas para los amigos y enemigos de Don Valentín de Foronda*, Filadelfia, Palmers, 1809, 3.ª edición.

——, *Escritos políticos y constitucionales*, ed. de Ignacio Fernández Sarasola, Bilbao, UPV/EHU, 2002.

Foucault, Michel, *L'Archéologie du savoir*, París, Gallimard, 1969.

——, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* (1966), París, Gallimard, 1976.

——, «Nietzsche, la généalogie, l'histoire» (1971), en *Hommage à Jean Hyppolite*, París, PUF, 1971 (reed. Posterior en *Dits et écrits*, París, Gallimard, 1994, vol. II, pp. 136-156).

——, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* (1968), Ciudad de México, Siglo XXI, 1999.

Foxlee, Neil, «Pivots and Levers. Political Rhetoric around *Capitalism* in Britain from the 1970s to the Present», *Contributions to the History of Concepts*, 13(1) (2018), pp. 75-99.

Fragio, Alberto, «El joven Blumenberg: diálogos filosóficos y otras contribuciones a la radio, 1949-1955», *Historia y Grafía*, núm. 50 (2018), pp. 21-57.

Francesco, Antonino de, «Il "Saggio storico" e la cultura politica italiana fra Ottocento e Novecento», en Cuoco, Vincenzo, *Saggio storico sulla Rivoluzione di Napoli*

[1801], ed. de Antonino De Francesco, Manduria/Bari/Roma, P. Lacaita, 1998, pp. 9-197.
Fraser, Ronald, *La maldita guerra de España. Historia social de la guerra de la Independencia, 1808-1814*, Barcelona, Crítica, 2006.
Freeden, Michael, *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach*, Oxford, OUP, 1996.
———, *Ideology. A Very Short Introduction*, Oxford, OUP, 2003.
———, *Ideología. Una breve introducción*, Santander, Universidad de Cantabria, 2013.
———, *The Political Theory of Political Thinking. The Anatomy of a Practice*, Oxford, OUP, 2013.
——— y Fernández-Sebastián, Javier, «Introduction. European Liberal Discourses: Conceptual Affinities and Disparities», en Freeden, Michael, Javier Fernández-Sebastián y Jörn Leonhard, eds., *In Search of European Liberalisms: Concepts, Languages, Ideologies*, Nueva York/Oxford, Berghahn Books, 2019, pp. 1-35.
———, Fernández-Sebastián, Javier y Jörn Leonhard, eds., *In Search of European Liberalisms: Concepts, Languages, Ideologies*, Nueva York/Oxford, Berghahn Books, 2019.
Friedrich, Alexander, *Metaphorologie der Vernetzung. Zur Theorie kultureller Leitmetaphern*, Paderborn, Wilhelm Fink, 2015.
Friese, Heidrun, ed., *The Moment. Time and Rupture in Modern Thought*, Liverpool, Liverpool University Press, 2001.
Fritzsche, Peter, *Stranded in the Present. Modern Time and the Melancholy of History*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2004.
Fuente, Vicente de la, *Historia eclesiástica de España*, vol. V, Madrid, Compañía de Impresores y libreros del reino, 1874.
Fuentes, Juan Francisco, «Concepto de pueblo en el primer liberalismo español», *Trienio. Ilustración y liberalismo*, núm. 12 (1988), pp. 176-209.
———, «La invención del pueblo: el mito del pueblo en el siglo XIX español», *Claves de Razón Práctica*, núm. 103 (2000), pp. 60-64.
———, «Regeneración», en Fernández Sebastián, Javier y Juan Francisco Fuentes, dirs., *Diccionario político y social del siglo XIX español*, Madrid, Alianza, 2002, pp. 603-608.
———, «Mito y concepto de pueblo en el siglo XIX: una comparación entre España y Francia», *Historia Contemporánea*, núm. 28 (2004), pp. 95-110.
———, «Revolución-España», *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos fundamentales, 1770-1870*, tomo II, vol. 9.
———, *Totalitarianism: The Closed Society and its Friends*, Santander, Cantabria University Press-McGraw-Hill, 2019.
Fuentes, Yvonne, *Mártires y anticristos: Análisis bibliográfico sobre la Revolución francesa en España*, Madrid/Fráncfort del Meno, Iberoamericana/Vervuert, 2006.
Furet, François, *Faire de l'histore*, París, Gallimard, 1976.
———, *Penser la Révolution française*, París, Gallimard, 1978.
——— y Ozouf, Mona, *Diccionario de la Revolución francesa*, Madrid, Alianza, 1989.
Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977, 1998 y 2003, 3 vols.
Galavis, José María y Caro, José Eusebio, *El hombre honrado y laborioso*, Bogotá, Imprenta de J. M. Cualla, 1842.

Gallardo, Bartolomé José, *Diccionario crítico-burlesco del que se titula «Diccionario razonado manual para inteligencia de ciertos escritores que por equivocación han nacido en España»*, Cádiz, Impr. del Estado Mayor General, 1811.
Gallastegi Aranzabal, César, «La primera traducción al euskera de un texto parlamentario español» en Urrutia, Andrés, coord., *Nomografía y corredacción legislativa*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2009.
Galli, Celestino, *El universo en marcha, o Ensayo filosófico-político sobre las leyes del progreso racional, por Un oficial del Ejército*, Lérida, Imprenta de B. Corominas, 1838.
Games, Alison, «Atlantic History: Definition, Challenges and Opportunities», *American Historical Review*, vol. 111, núm. 3 (2006), pp. 741-757.
García Bacca, Juan David, *Introducción literaria a la filosofía* [1964], Barcelona, Anthropos, 2003.
García Cabellos, Pascual, *La revolución del siglo XIX*, Segovia, Impr. de D. Eduardo Baeza, 1848.
García Cárcel, Ricardo, coord., *Historia de España. Siglo XVIII. La España de los Borbones*, Madrid, Cátedra, 2002.
García de Enterría, Eduardo, *La lengua de los derechos. La formación del Derecho Público europeo tras la Revolución francesa*, Madrid, Alianza, 1994.
García de Sena, Manuel, *La independencia de la Costa Firme justificada por Thomas Paine treinta años ha. Extracto de sus obras traducido del inglés al español por D. Manuel García de Sena*, Filadelfia, Impr. de T. y J. Palmer, 1811.
García Godoy, María Teresa, *Las Cortes de Cádiz y América. El primer vocabulario liberal español y mejicano, 1810-1814*, Sevilla, Diputación de Sevilla, 1998.
———, *El léxico del primer constitucionalismo español y mejicano, 1810-1815*, Granada, Universidad de Granada, 1999.
García León, José María, *Liberty under Siege. The Cadiz Parliament of 1812 and Spain's First Constitution*, Cádiz, Quorum Editores, 2012.
García Luna, Tomás, *Manual de historia de la filosofía*, Madrid, Imprenta de la Publicidad, 1847.
García Monerris, Carmen, «El grito antidespótico de unos "patriotas en guerra"», en Viguera Ruiz, Rebeca, ed., *Dos siglos de Historia. Actualidad y debate histórico en torno a la guerra de la Independecia (1808-1814)*, Logroño, Universidad de La Rioja, 2010, pp. 233-256.
García Monerris, Encarna, Moreno Seco, Mónica y Marcuello Benedicto, Juan I., eds., *Culturas políticas monárquicas en la España liberal. Discursos, representaciones y prácticas (1808-1902)*, Valencia, Universitat de València, 2013.
García Sanz, Fernando, Scotti Douglas, Vittorio, Ugolini, Romano y Urquijo Goitia, José Ramón, eds., *Cadice e oltre: Costituzione, Nazione e Libertà*, Roma, Istituto per la Storia del Risorgimento Italiano-Escuela Española de Historia y Arqueología-CSIC, 2015.
García-Durán, Pedro, *El camino filosófico de Hans Blumenberg. Fenomenología, historia y ser humano*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 2017.
García-Pelayo, Manuel, *Los mitos políticos*, Madrid, Alianza, 1981.
Garrido, Margarita, «Los sermones patrióticos y el nuevo orden en Colombia, 1819-1820», en *Boletín de Historia y Antigüedades*, núm. 826 (2004), pp. 461-483.
Garriga, Carlos, «Patrias criollas, plazas militares: sobre la América de Carlos IV»,

Horizontes y Convergencias, Martiré, Eduardo, coord., *La América de Carlos IV* (Cuadernos de Investigaciones y Documentos, I), Buenos Aires, Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, 2009, pp. 35-130.
Garriga, Carlos, coord., *Historia y Constitución. Trayectos del constitucionalismo hispano*, Ciudad de México, CIDE-Instituto Mora-El Colegio de Michoacán-ELD-HICOES-El Colegio de México, 2010.
———, «La politización de *la América* criolla. (En torno a la *Representación* mexicana de 1771)», *Actas del XVIII Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 2015.
Gascoigne, John, «Crossing the Pillars of Hercules: Francis Bacon, the Scientific Revolution and the New World», en Gal, Ofer y Raz Chen-Morris, eds., *Science in the Age of Baroque*, Dordrecht, Springer Netherlands, 2013, pp. 217-237.
Gaspar, Enrique, *El anacronópete*, Barcelona, Arte y Letras, 1887.
Gayol, Víctor, «El retrato del escondido. Notas sobre un retrato de jura de Fernando VII en Guadalajara», *Relaciones* (El Colegio de Michoacán, Zamora, México), vol. 1, núm. 83 (2000), pp. 149-182 y 165-167.
Géal, Pierre, «Vers l'expression d'une opinion. Les nouveaux usages du portrait du roi en Espagne à l'issue de la Guerre d'Indépandance», en Huetz de Lemps, Xavier y Jean-Philippe Luis, eds., *Sortir du labyrinthe. Études d'histoire contemporaine de l'Espagne. Hommage à Gérard Chastagnaret*, Madrid, Casa de Velázquez, 2012, pp. 193-213.
Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas* [1973], Barcelona, Gedisa, 2000.
Geggus, David, «The Haitian Revolution in Atlantic Perspective», en Greene, Jack P. y Philip D. Morgan, eds., *The Oxford Handbook of the Atlantic World 1450-1850*, Oxford, OUP, 2011, pp. 533-549.
Gelabert, Juan E., «Ideas y contextos», *Revista de Libros*, núm. 132 (2007), pp. 19-21.
Gelderen, Martin van y Skinner, Quentin, eds., *Republicanism. A Shared European Heritage*, vol. I, *Republicanism and Constitutionalism in Early Modern Europe*, Cambridge, CUP, 2002.
Gerbi, Antonello, *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica, 1750-1900*, Ciudad de México, FCE, 1982.
Gericke, Philip O., *Hispanic Seminary of Medieval Studies* (Madison), 1995, fols. 15 r. y 44 v.
Geuss, Raymond, *Morality, Culture and History: Essays in German Philosophy*, Cambridge, CUP, 1999.
Gießmann, Sebastian, *Die Verbundenheit der Dinge. Eine Kulturgeschichte der Netze und Netzwerke*, Berlín, Kulturverlag Kadmos, 2016.
Gil Novales, Alberto, *Las Sociedades Patrióticas (1820-1823,)* vol. I,, Madrid, Tecnos, 1975, pp. 604-606 y 681-733.
Gil Pujol, Xavier, «Concepto y práctica de República en la España moderna. Las tradiciones castellana y catalano-aragonesa», *Estudis*, núm. 34, 2008, pp. 111-148.
———, «Republican Politics in Early Modern Spain: The Castilian and Catalano-Aragonese Traditions», en Gelderen, Martin van y Quentin Skinner, eds., *Republicanism. A Shared European Heritage*, vol. I, *Republicanism and Constitutionalism in Early Modern Europe*, Cambridge, CUP, 2002, pp. 263-288.
Girard, M., *Le Libéralisme en France de 1814 à 1848: Doctrine et mouvement*, París, Centre de Documentation Universitaire-Université de la Sorbonne, s. f., 2 vols.

Girardet, Raoul, *Mythes et mythologies politiques*, París, Seuil, 1986.
Glendinning, Nigel, «Las alegorías de Goya relacionadas con la historia y la poesía», en *I Congreso Internacional «Pintura española del siglo XVIII»*, Madrid, Fundación del Grabado Español Contemporáneo, 1998, pp. 461-472.
———, «Re-contextualizing Goya's Allegories: History and Poetry», *Art Bulletin Nationalmuseum*, núm. 5, 1998, pp. 77-84.
———, *Francisco de Goya*, Madrid, Cuadernos de Historia 16, 1993, pp. 80-84.
Gluck, Carol y Lowenhaupt Tsing, Anna, eds., *Words in Motion. Toward a Global Lexicon*, Durham, NC/Londres, Duke University Press, 2009.
Godicheau, François y Sánchez León, Pablo, eds., *Palabras que atan. Metáforas y conceptos de vínculo social en la historia moderna y contemporánea*, Madrid, FCE, 2015.
Godin, Benoît, «Innovation: A Study in the Rehabilitation of a Concept», *Contributions to the History of Concepts* 10/1 (2015), pp. 45-68.
———, *Innovation Contested. The Idea of Innovation over the Centuries*, Nueva York, Routledge, 2015.
Godoy, Manuel, *Memorias (1836-1838)*, Madrid, Atlas, 1963.
Goldgel, Víctor, *Cuando lo nuevo conquistó América. Prensa, moda y literatura en el siglo XIX*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013.
Goldman, Noemí, *Historia y Lenguaje. Los discursos de la Revolución de Mayo*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 2000, 2ª ed.
———, «Lecturas de *La Independencia de la Costa Firme* en el Río de la Plata», en Caetano, Gerardo y Ana Ribeiro, dirs., *Las instrucciones del año XIII-200 años después*, Montevideo, Planeta, 2013, pp. 265-277.
———, dir., Polotto, Federico, ed. y Suriano, Juan, coord., *Nueva historia argentina. Tomo III: Revolución, República, Confederación (1806-1852)*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1998.
Gómez Hermosilla, José, *El jacobinismo*, Madrid, León Amarita, 1823, 3 vols.
Góngora, Mario, *Estudios de historia de las ideas y de historia social*, Valparaíso, Ediciones Universitarias de Valparaíso, 1980.
———, «La obra de Lacunza en la lucha contra el "espíritu del siglo" en Europa, 1770-1830», *Revista Historia*, núm. 15 (1980), pp. 7-65.
Gonzaga Cuevas, Luis, *Porvenir de México, o Juicio sobre su estado político en 1821 y 1851*, Ciudad de México, Impr. de I. Cumplido, 1851-1852, 2 vols.
González Fisac, Jesús, ed., *Barbarie y civilización*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 2014.
González García, José María, *Metáforas del poder*, Madrid, Alianza, 1998.
———, *La diosa Fortuna. Metamorfosis de una metáfora política*, Madrid, Antonio Machado, 2006.
González González, Enrique, coord., *Historia y Universidad. Homenaje a Lorenzo Mario Luna*, Ciudad de México, UNAM, 1996.
González Manso, Ana Isabel, *Historicismo, Edad Media y conceptos políticos en el primer liberalismo español (1808-1845)*, Bilbao, UPV/EHU, 2013.
González Vigil, Francisco de Paula, *Defensa de la autoridad de los Gobiernos y de los Obispos contra las pretensiones de la Curia Romana*, vol. 1, núm. 1, Lima, J. H. Molina, 1849.
Gordon, Daniel, *Citizens without Sovereignty. Equality and Sociability in French Thought, 1670-1789*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1994.

Gordon, Peter y Morales, Juan José, *The Silver Way. China, Spanish America and the Birth of Globalisation, 1565-1815*, Hong Kong, Penguin, 2017.
Gorman, Jonathan, *Historical Judgement: The Limits of Historiographical Choice*, Montreal/Kingston/Ithaca, McGill-Queen's University Press, 2008.
Gorostiza, Manuel Eduardo de, *Cartilla Política* [Londres, 1833], ed. de Alonso Lujambio y José Fernández Santillán, Toluca, Instituto de Estudios Legislativos de la Legislatura del Estado de México, 1999.
Goya y el espíritu de la Ilustración, Madrid, Museo del Prado, 1988.
Goya. 250° Aniversario, Madrid, Museo del Prado, 1996.
Gramsci, Antonio, *Quaderni del carceri*, ed., de V. Gerratana, Turín, Einaudi, 1975.
Granados Maldonado, Francisco, *El ángel del tiempo. Composición épica en diez cantos*, Ciudad de México, Impr. de Tomás Orozco y N. Caro, 1849.
Grases, Pedro, ed., *La forja de un ejército. Documentos de Historia militar (1810-1814)*, Caracas, Instituto Nacional de Hipódromos, 1967.
———, *Alejandro de Humboldt por tierras de Venezuela*, Caracas, Editorial Arte, 1983.
Greenblatt, Stephen, *El giro. De cómo un manuscrito olvidado contribuyó a crear el mundo moderno*, Barcelona, Crítica, 2012.
Grossi, Paolo, *Mitología jurídica de la modernidad*, Madrid, Trotta, 2003.
Gruzinski, Serge, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español (siglos XVI-XVIII)*, Ciudad de México, FCE, 1993.
———, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a «Blade Runner» (1492-2019)*, Ciudad de México, FCE, 1994.
———, «Mundialización, globalización y mestizajes en la Monarquía católica», en Chartier, Roger y Antonio Feros Carrasco, coords., *Europa, América y el mundo: tiempos históricos*, Madrid, Marcial Pons, 2006, pp. 217-238.
———, *El pensamiento mestizo*, Barcelona, Paidós, 2007.
———, *Las cuatro partes del mundo. Historia de una mundialización*, Ciudad de México, FCE, 2010.
———, *La machine à remonter le temps. Quand l'Europe s'est mise à écrire l'histoire du monde*, París, Fayard, 2017.
Guardia Herrero, Carmen de la, «A través del Atlántico. La correspondencia republicana entre Thomas Jefferson y Valentín de Foronda», *O Atlântico Revolucionario. Circulação de ideias e de elites no final do Antigo Regime*, José Damião Rodrigues, ed., Ponta Delgada (Azores), Centro de História de Além-Mar, 2012, pp. 439-462.
Guedea, Virginia, coord., *El historiador frente a la historia. El tiempo en Mesoamérica*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004.
Guerra, François-Xavier, «La Revolución francesa y el mundo ibérico», en Krebs, Richard y Cristián Gazmuri, eds., *La Revolución francesa y Chile*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1990, pp. 335-355.
———, «La desintegración de la Monarquía hispánica: Revolución de Independencia», en Annino, Antonio, Luis Castro Leiva y François-Xavier Guerra, dirs., *De los imperios a las naciones: Iberoamérica*, Zaragoza, Ibercaja, 1994, pp. 195-227.
———, «La nation en Amérique espagnole. Le probléme des origines», en Baechler, Jean, *et al.*, *La nation*, París, Seuil-Gallimard, 1995, pp. 84-106.
———, dir., *Revoluciones Hispánicas. Independencias americanas y liberalismo español*, Madrid, Editorial Complutense, 1995.

Guerra, François-Xavier, *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, Ciudad de México, FCE-Mapfre, 2000, 3ª ed. [1ª ed. 1992].
———, «El pronunciamiento en México: prácticas e imaginarios», *Trace. Discursos, prácticas y configuraciones*, núm. 37 (2000).
———, «Políticas sacadas de las Sagradas Escrituras. La referencia a la Biblia en el debate político (siglo XVII al XIX)», en Quijada, Mónica y Jesús Bustamante, eds., *Élites intelectuales y modelos colectivos. Mundo ibérico (siglos XVI-XIX)*, Madrid, CSIC, 2002, pp. 155-198.
———, «La ruptura originaria: Mutaciones, debates y mitos de la Independencia», en *Mitos políticos en las sociedades andinas. Orígenes, invenciones y ficciones*, Carrera Damas, Germán, Carole Leal Curiel, Georges Lomné, Frédéric Martínez, Caracas, Equinoccio/Université de Marne-la-Vallée/IFEA, 2006, pp. 32-34.
———, Lempérière, Annick, *et al.*, *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII-XIX*, Ciudad de México, FCE, 1998.
Guerra, José [fray Servando Teresa de Mier], *Historia de la revolución de la Nueva España, antiguamente Anáhuac*, Londres, Imprenta de Guillermo Glindon, 1813.
Guerrero, Carolina, *Republicanismo y Liberalismo en Bolívar (1819-1830). Usos de Constant por el padre fundador*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 2005.
———, «Del mar de las Antillas a los Andes; el pacto en la retórica republicana de Bolívar», en Mc Evoy, Carmen y Ana María Stuven, eds., *La República Peregrina: Hombres de armas y letras en América del Sur, 1800-1884*, Lima, IFEA-IEP, 2007, pp. 199-221.
Guilhaumou, Jacques, «Begriffsgeschichte», «Cambridge (école de)», en *Dictionnaire des idées, Encyclopaedia Universalis*, París, Encyclopaedia Universalis, 2005, pp. 107-109 y 130-132.
———, *La langue politique et la Révolution française*, París, Meridiens-Klinksieck, 1989.
———, «La langue politique et la Révolution française», *Langage & Société*, núm. 113 (2005), pp. 63-92.
Guizot, François, *Histoire de la civilisation en Europe*, París, Didier, 1870.
Gumbrecht, Hans Ulrich, *Presence: What Meaning Cannot Convey*, Palo Alto, Stanford University Press, 2004.
———, *Producción de presencia. Lo que el significado no puede transmitir*, Ciudad de México, Universidad Iberoamericana, 2005.
———, «Presence Achieved in Language (With Special Attention Given to the Presence of the Past)», *History and Theory* 45/1 (2006), pp. 317-327.
———, *Los poderes de la filología. Dinámicas de una práctica académica del texto*, Ciudad de México, Universidad Iberoamericana, 2007.
———, *Our Broad Present: Time and Contemporary Culture*, Nueva York, Columbia University, 2014.
Gunnell, John G., «Political Concepts and the Concept of the Political», *Teoria Polityki* 1 (2017), pp. 187-201.
Gusfield, Joseph R., «Tradition and Modernity: Misplaced Polarities in the Study of Social Change». *The American Journal of Sociology*, 72/4 (1967), pp. 351-362.
Gutiérrez, Daniel, «Matar a un rey ausente. Los regicidios simbólicos en el interregno neogranadino (1808-1816)», *Economía y Política*, vol. 2, núm. 1 (2014), pp. 5-39.
Hacking, Ian, *Historical Ontology*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2002.

Hale, Charles A., *El liberalismo mexicano en la época de Mora*, Ciudad de México, Siglo XXI, 1972.
Hale, Matthew Rainbow, «On Their Tiptoes. Political Time and Newspapers during the Advent of the Radicalized French Revolution, circa 1792-1793», *Journal of the Early Republic* 29 (2009), pp. 191-218.
Hale, Matthew, *History and Analysis of the Common Law of England* (1713), disponible en <https://dominicdesaulles.wordpress.com/2017/04/11/common-law-continuity-matthew-hale/>.
Halévy, Daniel, *Essai sur l'accélération de l'histoire*, París, Éditions Self, 1948.
Haller, Carl Ludwig von, *De quelques dénominations de partis, pour servir à l'intelligence des journeaux et de plusieurs autres écrits modernes*, Ginebra, Guers Pere, Librairie, 1822.
Halperín Donghi, Tulio, *Reforma y disolución de los imperios ibéricos, 1750-1850*, Madrid, Alianza Editorial, 1985.
Hamnett, Brian, *The Enlightenment in Iberia and Ibero-America*, Scarborough, University of Wales Press, 2017.
———, *The End of Iberian Rule on the American Continent, 1770-1830*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017.
Han, Byung-Chul, *La sociedad del cansancio*, Barcelona, Herder, 2017.
Hart, Herbert L. A., *Essays in Jurisprudence and Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1983.
Hartmann, Karl Friedrich, *Die spanische Constitution der Cortes und die provisorische Constitution der Vereinigten Provinzen von Südamerica aus den Urkundenübersetzt mit historisch-statistischen Einleitungen* (1819), Leipzig, F. A. Brockhaus, 1820 (edición moderna: Berlín, Bundesdruckerei, 1960).
Hartog, François, *El espejo de Heródoto*, Ciudad de México, FCE, 2002.
———, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, París, Seuil, 2003.
———, «La inquietante extrañeza de la historia», *Historia y Grafía*, núm. 37 (2011).
———, *Croire en l'histoire*, París, Flammarion, 2013.
Hartz, Louis, *The Liberal Tradition in America. An Interpretation of American Political Thought since the Revolution*, Nueva York, Harcourt, Brace & World, 1955.
Harwich Vallenilla, Nikita, «La historia patria», en Annino, Antonio y François-Xavier Guerra, coords., *Inventando la nación. Iberoamérica, siglo XIX*, Ciudad de México, FCE, 2003.
———, ed., *Simón Bolívar. Estado ilustrado, nación inconclusa: la contradicción bolivariana*, Madrid, Mapfre-Tavera, 2004.
Hassler, Gerda, «Ramón Campos Pérez: un teórico del lenguaje dejado en el olvido», *Estudios de Lingüística del Español*, núm. 36 (2015), pp. 73-94.
Hatch, Nathan O., *The Sacred Cause of Liberty: Republican Thought and the Millennium in Revolutionary New England*, New Haven, CT, Yale University Press, 1977.
Hébrard, Véronique, «El hombre en armas: De la heroización al mito (Venezuela, siglo XIX)», en Carrera Damas, Germán, Carole Leal Curiel, Georges Lomné y Frédéric Martínez, eds., *Mitos políticos en las sociedades andinas. Orígenes, invenciones y ficciones*, Caracas, Equinoccio-Université de Marne-la-Vallée-IFEA, 2006, pp. 281-300.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, traducción de José Gaos, Madrid, Alianza, 1974.

Heilbron, Johan, Magnusson, Lars y Wittrock, Björn, eds., *The Rise of the Social Sciences and the Formation of Modernity. Conceptual Change in Context, 1750-1850*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1998.
Helg, Aline, *Liberty and Equality in Caribbean Colombia, 1770-1835*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2004.
Heller, Agnes, *A Theory of History*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1982.
———, *Can Modernity Survive?*, Berkeley, University of California Press, 1990.
Henry Lewes, George, *The Spanish Drama. Lope de Vega and Calderon*, Londres, Charles Knight & Co., 1846.
Herbjørnsrud, Dag, «Beyond Decolonizing: Global Intellectual History and Reconstruction of a Comparative Method», *Global Intellectual History* (2019), DOI: 10.1080/23801883.2019.1616310.
Herculano, Alexandre, *Opúsculos*, Jorge Custódio y J. Manuel Garcia, eds., Lisboa, ed. Presença, s. f., 6 vols.
Herder, Johann Gottfried, *Outlines of a Philosophy of the History of Man* [1784-1791], Londres, J. Johnson, 1803, 2 vols.
Hernández y Dávalos, Juan E., *Colección de documentos para la historia de la Guerra de Independencia de México, de 1801 a 1821*, Ciudad de México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, UNAM, 1985, 6 vols.
Herrera, Bartolomé, *Escritos y discursos*, Lima, Librería Francesa Científica y Casa Editorial E. Rosay, 1929.
Herrera Guillén, Rafael, *Las indecisiones del primer liberalismo español. Juan Sempere y Guarinos*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.
———, «The Lost Modernity: 1436-1439 (Alfonso de Cartagena and Leonardo Bruni)», *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World, 6(2)* (2016), pp. 100-130.
———, *Adiós América, adiós. Antecedentes hispánicos de un mundo poscolonial (1687-1897)*, Madrid, Tecnos, 2017.
Hervás y Panduro, Lorenzo, *Causas de la revolución de Francia en el año de 1789, y medios de que se han valido para efectuarla los enemigos de la religión y del estado* [1794], Madrid, 1807, 2 vols.
Hespanha, Antonio Manuel, «O direito e a imaginação antropológica da cultura europeia do início da era moderna», *Revista de Historia das Ideias*, vol. 33 (2012), pp. 81-100.
———, «Fazer um império com palavras», en Barreto Xavier, Ângela y Cristina Nogueira da Silva, orgs., *O governo des outros. Poder e diferença no Império português*, Lisboa, ICS, 2016, pp. 67-100.
Hess, Jonathan M., *Reconstituting the Body Polityc. Enlightenment, Public Culture and the Invention of Aesthetic Autonomy*, Detroit, Wayne State University Press, 1999.
Hildebrandt, Martha, *La lengua de Bolívar. I. Léxico*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1961.
Hill, Christopher, *El mundo trastornado. El ideario popular extremista en la Revolución inglesa del siglo XVII*, Madrid, Siglo XXI, 1983.
Hillegas, Mark R., *The Future as Nightmare: H.G. Wells and the Anti-Utopians*, Nueva York, OUP, 1967.
Hirsch, Eric D., *The Aims of Interpretation*, Chicago, University of Chicago Press, 1976.

Hirsch, Thomas, *Le temps des sociétés. D'Émile Durkheim à Marc Bloch*, París, EHESS, 2016.
Hjørland, Birger, «Concept theory», *Journal of the American Society for Information Science and Technology*, vol. 60, núm. 8 (2009), pp. 1519-1536.
Hobsbawm, Eric J., *Los ecos de la Marsellesa*, Barcelona, Crítica, 1992.
Hobsbawm, Eric J., «Ethnicity and Nationalism in Europe Today», en Balakrishnan, Gopal, ed., *Mapping the Nation*, Londres, Verso 1996, pp. 255-266.
——— y Terence Ranger, eds., *The Invention of Tradition*, Cambridge, CUP, 1983.
———, *La invención de la tradición*, Barcelona, Crítica, 2002.
Hölscher, Lucian, *Die Entdeckung der Zukunft*, Fráncfort del Meno, Fischer Taschenbuch-Verlag, 1999 (2ª ed.: Gotinga, Wallstein Verlag, 2016).
———, *El descubrimiento del futuro*, Madrid, Siglo XXI, 2014.
Höpfl, Harro, «Isms», en *British Journal of Political Science*, núm. 13 (1983), pp. 1-17.
Howe, John, *Language and Political Meaning in Revolutionary America*, Amherst/Boston, University of Massachusetts Press, 2004.
Huetz de Lemps, Xavier y Jean-Philippe Luis, eds., *Sortir du labyrinthe. Études d'histoire contemporaine de l'Espagne. Hommage à Gérard Chastagnaret*, Madrid, Casa de Velázquez, 2012.
Humboldt, Alejandro de, *Cristóbal Colón y el descubrimiento de América. Historia de la geografía del nuevo continente y de los progresos de la astronomía náutica en los siglos XV y XVI*, Madrid, Librería de Perlado, Páez y Cía., 1914.
Hünefeldt, Christine, *Liberalism in the Bedroom*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1999.
Hunt, Lynn, «The Rhetoric of Revolution in France», en *History Workshop Journal*, núm. 15 (1983).
———, «The World We Have Gained: The Future of the French Revolution», en *The American Historical Review*, vol. 108, núm. 1 (2003), pp. 1-19.
———, *Inventing Human Rights. A History*, Nueva York/Londres, W.W. Norton & Co., 2007.
———, *La invención de los derechos humanos*, Barcelona, Tusquets, 2009.
———, «Globalisation and Time», en Lorenz, Chris y Berbern Bebernage, eds., *Breaking up Time. Negotiating the Borders between Present, Past and Future*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 2013, pp. 199-215.
Iarocci, Michael, *Properties of Modernity: Romantic Spain, Modern Europe, and the Legacies of Empire*, Nashville, Tn., Vanderbilt University Press, 2006.
Ibáñez de la Rentería, José Agustín, *La Ilustración política. Las «Reflexiones sobre las formas de gobierno» de J. A. Ibáñez de la Rentería y otros discursos conexos*, ed. de Javier Fernández Sebastián, ed., Bilbao, Universidad del País Vasco, 1994.
Ibarra, Ana Carolina, «El concepto Independencia en la crisis del orden virreinal», en Mayer, Alicia, coord., *México en tres momentos: 1810, 1910, 2010*, Ciudad de México, Instituto de Investigaciones históricas-UNAM, 2007.
Ibisate, Ángel, «El doctor Don José Feliz Amundarain (Cegama 1755-Mutiloa 1825) autor del *Jaquinbide Iritarautia (1820)», en Boletín de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País*, vol. 50, núm. 1 (1994), pp. 159-169.
Ifversen, Jan, «Time Bandits, Historians, and Concepts of Bad Times», en *Contributions to theof Concepts*, vol. 12, núm. 2 (2017), pp. 1-11.
Iggers, Georg G., *The German Conception of History: The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present*, Middletown, Wesleyan University Press, 1983 (2ª ed.).

Iggers, Georg G., «Comments on F. R. Ankersmit's Paper "Historicism: An Attempt at Synthesis"», en *History and Theory*, 34/3 (1995), pp. 162-167.
———, «Historicism: The History and Meaning of the Term», en *Journal of the History of Ideas*, 56/1 (1995), pp. 129-152.
Iglesia Ferreirós, A., ed., *Estat, Dret i Societat al segle XVIII. Homenatge al Prof. Josep M. Gay i Escoda*, Barcelona, Associació Catalana d'Història del Dret Jaume de Montjuïc, 1996.
Ihalainen, Pasi, «Towards an Immortal Political Body: The State Machine in Eighteenth-Century English Political Discourse», en *Contributions to the History of Concepts*, núm. 5 (2009), pp. 4-47.
Imízcoz Beunza, José María, «El paradigma relacional. Actores, redes, procesos para una historia global», en Bertrand, Michel, Francisco Andújar y Thomas Glesener, *Gobernar y reformar la Monarquía. Los agentes políticos y administrativos en España y América (siglos XVI-XIX)*, Valencia, Albatros, 2018, pp. 65-80.
Ingerflom, Claudio, «Régime impérial/régime soviétique: ni rupture ni continuité», en *Espaces Temps*, 84-86 (2004), pp. 226-238.
Innes, Joanna y Mark Philp, eds., *Re-Imagining Democracy in the Mediterranean*, Nueva York/Oxford, OUP, 2018.
Iriarte, Tomás de, *Glorias argentinas y recuerdos históricos, 1818-1825*, Buenos Aires, Librería de La Victoria, 1858.
Irisarri, Antonio José de, *Historia crítica del asesinato del Mariscal de Ayacucho*, Bogotá, Impr. José A. Cualla, 1846.
Irurozqui Victoriano, Marta, «El sueño del ciudadano: sermones y catecismos políticos en Charcas tardocolonial», en Quijada, Mónica y Jesús Bustamante, coords., *Élites intelectuales y modelos colectivos: Mundo ibérico (siglos XVI-XIX)*, 2003, pp. 219-250.
Islas, Ariadna, «Civilización-Uruguay», en *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos fundamentales, 1770-1870*, tomo II, vol. 1.
Israel, Jonathan, *Democratic Enlightenment. Philosophy, Revolution, and Human Rights, 1750-1790*, Oxford, OUP, 2013.
Jablonka, Iván, *La historia es una literatura contemporánea. Manifiesto por las ciencias sociales*, Buenos Aires, FCE, 2016.
Jainchill, Andrew, *Reimagining Politics after the Terror. The Republican Origins of French Liberalism*, Ithaca/Ithaca, NY/Londres, Cornell University Press, 2008.
Jansen, Harry, «In Search of New Times: Temporality in the Enlightenment and Counter-Enlightenment», en *History and Theory*, 55/1 (2016), pp. 66-90.
Jauss, Hans Robert, *Toward an Aesthetic of Reception*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982.
———, y Bezinger, Elizabeth, «Literary History as a Challenge to Literary Theory», en *New Literary History*, 2 (1) (1970), pp. 7-37.
Jonama, Santiago, *Lettres à M. de Pradt. Par un indigène de l'Amerique du Sud*, París, Chez Rodríguez, Libraire, 1818.
Jonama, Santiago, *Cartas al Abate de Pradt por un indígena de la América del Sur* [1818], ed. de Alberto Gil Novales, [Barcelona], Antonio Bosch, 1992.
Jordheim, Helge, «Against Periodization: Koselleck's Theory of Multiple Temporalities», en *History and Theory*, 51 (2012), pp. 151-171.

Jovellanos, Gaspar Melchor de, *Diario (Antología)*, ed. de José Miguel Caso González, Barcelona, Planeta, 1992, p. 277.

———, *Memoria en defensa de la Junta Central* [1811], ed. de J. M. Caso González, Oviedo, Junta del Principado de Asturias, 1992, 2 vols.

Juaristi, Jon, *El linaje de Aitor. La invención de la tradición vasca*, Madrid, Taurus, 1987.

———, *El bucle melancólico. Historias de nacionalistas vascos*, Madrid, Espasa Calpe, 1997.

Juarros, Antonio, *Guatemala por Fernando Séptimo*, Guatemala, Impresor Real, s. f. [1809].

Jung, Theo, «The Politics of Time. *Zeitgeist* in Early Nineteenth-Century Political Discourse», en *Contributions to the History of Concepts*, 9/1 (2014), pp. 24-49.

Kant, Immanuel, *La paz perpetua*, trad. de Joaquín Abellán de *Zum ewigen Frieden* (1795), Madrid, Tecnos, 1985.

Kantorowicz, Ernst, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval* [1957], Madrid, Alianza, 1985 (otra ed. más reciente: Madrid, Akal, 2012).

Kaplan, Yosef, *From Christianity to Judaism: The Story of Isaac Orobio De Castro*, Nueva York, Littman Library, 1989.

Kasabova, Anita, «Memory, Memorials, and Commemoration», en *History and Theory*, vol. 47, núm. 3 (2008), pp. 331-350.

Kaufmann, Laurence, «Le Dieu Social. Vers une socio-logie du nominalisme en Révolution», en Laurence Kaufmann y Jacques Guilhaumou, eds., *L'Invention de la société. Nominalisme politique et science sociale au* XVIIIe *siècle*, París, EHESS, 2003, pp. 123-161.

——— y Jacques Guilhaumou, eds., *L'Invention de la société. Nominalisme politique et science sociale au* XVIIIe *siècle*, París, EHESS, 2003.

Keeding, Ekkehart, *Surge la nación: la Ilustración en la Audiencia de Quito (1725-1812)*, Quito, Banco Central del Ecuador, 2005.

Kelley, Donald, «Civil Science in the Renaissance: The Problem of Interpretation», en Pagden, Anthony, *The Languages of Political Theory in Early Modern Europe*, Cambridge, CUP, 1990, pp. 57-78.

Kellogg, Susan, *Law and the Transformation of Aztec Culture, 1500-1700*, Norman, University of Oklahoma Press, 1985.

Kelly, George Armstrong, «Mortal Man, Immortal Society? Political Metaphors in Eighteenth-Century France», *Political Theory*, vol. 14, núm. 1 (1986).

Keynes, John Maynard, *The General Theory of Employment, Interest and Money*, Londres, MacMillan, 1936.

Khanna, Parag, *Connectography: Mapping the Future of Global Civilization*, Nueva York, Random, 2016.

Kingsley, Peter, *En los oscuros lugares del saber*, Gerona, Atalanta, 2006.

Kleinberg, Ethan, *Haunting History. For a Deconstructive Approach to the Past*, Stanford, California, Stanford University Press, 2017.

Klor de Alva, Jorge, «The Postcolonization of the (Latin) American Experience», en Prakash, Gyan, ed., *After Colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Displacements*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1995, pp. 241-275.

Konersmann, Ralf, ed., *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007.

König, Hans-Joachim, «Ciudadano-Nueva Granada/Colombia», en *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850*, vol. I.

König, Hans-Joachim, *En el camino hacia la nación. Nacionalismo en el proceso de formación del Estado y de la nación de la Nueva Granada, 1750 a 1856*, Bogotá, Banco de la República, 1994.

Koposov, Nikolay, «Collective Singulars. A Reinterpretation», *Contributions to the History of Concepts*, 6/1, (2011).

Korte, Barbara y Paletschek, Sylvia «Historical Edutainment: New Forms and Practices of Popular History?», en Carretero, Mario, Stefan Berger, Maria Grever, eds., *Palgrave Handbook of Research in Historical Culture and Education*, Londres, Palgrave Macmillan, 2017.

Koselleck, Reinhart, «Richtlinien für das Lexikon politisch-sozialer Begriffe der *Neuzeit*», *Archiv für Begriffsgeschichte*, 11 (1967), pp. 81-99.

———, «Einleitung», en Brunner, Otto, Werner Conze y Reinhart Koselleck, eds., *Geschichtliche Grundbegriffe: historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, Klett-Cotta, vol. I, 1972, pp. xiii-xxviii.

———, «Historie/Geschichte», en Otto Brunner, Werner Conze y einhart. Koselleck, eds., *Geschichtliche Grundbegriffe: historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1975, vol. 2, pp. 593-717.

———, «Time and Revolutionary Language», *Graduate Faculty Philosophy Journal*, vol. 9, núm. 2, 1983, pp. 117-127.

———, «Sozialgeschichte und Begriffsgeschichte», en Schieder, Wolfgang y Volker Sellin, eds., *Sozialgeschichte in Deutschland: Entwicklungen und Perspektiven im internationalen Zusammenhang*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1987, vol. 2.

———, «La Restauración y los acontecimientos subsiguientes (1815-1830)», en Bergeron, Louis, François Furet y Reinhart Koselleck, *La época de las revoluciones europeas, 1780-1848*, Madrid, Siglo XXI de España, 1989.

———, *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993.

———, «Criterios históricos del concepto moderno de revolución», en *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 67-85.

———, «"Espacio de experiencia" y "horizonte de expectativa": dos categorías históricas», en *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 333-357.

———, «Gibt es eine Beschleunigung der Geschichte? Zeitverkürzung und Beschleunigung», en *Zeitschichten*, Fráncfort del Meno, 2000, pp. 150-177.

———, *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2000.

———, *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Introd. de Elías J. Palti, Barcelona, Paidós, 2001.

———, «Acortamiento del tiempo y aceleración. Un estudio sobre la secularización», *Aceleración, prognosis y secularización*, trad. y ed. de Faustino Oncina Valencia, Pre-Textos, 2003, pp. 37-71.

———, *Aceleración, prognosis y secularización*, Valencia, Pre-Textos, 2003.

———, *historia/Historia*, Madrid, Trotta, 2004.

———, «Estructuras de repetición en el lenguaje y en la historia», *Revista de Estudios Políticos*, 134 (2006), pp. 17-34.

———, «¿Existe una aceleración de la historia?», en Beriain, Josetxo y Maya Aguiluz,

eds., *Las contradicciones culturales de la modernidad*, Barcelona, Anthropos, 2007, pp. 319-345.

Koselleck, Reinhart, «Introducción al *Diccionario histórico de conceptos político-sociales básicos en lengua alemana*», traducción y notas de Luis Fernández Torres, *Anthropos*, núm. 223 (2009), pp. 92-105.

———, *Vom Sinn und Unsinn der Geschichte. Aufsätze und Vorträge aus vier Jahrzehnten*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2010.

———, «Innovaciones conceptuales del lenguaje de la Ilustración», en *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, trad. de L. Fernández Torres, Madrid, Trotta, 2012, pp. 199-224.

———, *Esbozos teóricos. ¿Sigue teniendo utilidad la historia?*, Madrid, Escolar y Mayo, 2013.

——— y Gadamer, Hans-Georg, *Historia y hermenéutica*, Introd. de José Luis Villacañas y Faustino Oncina, Barcelona, Paidós, 1997.

Koskenniemi, Martti, «Empire and International Law: the Real Spanish Contribution», *University of Toronto Law Journal* 61 (2011).

Krause, Karl Christian Friedrich, *Ideal de la Humanidad para la vida*, Madrid, Manuel Galiano, 1860.

Krauze, Enrique, *La presencia del pasado*, Ciudad de México/Barcelona Tusquets, 2005.

Krebs, Richard y Cristián Gazmuri, eds., *La Revolución francesa y Chile*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1990.

Krygier, Martin, «Law as Tradition», *Law and Philosophy* 5/2 (1986).

Krzysztof, Pomian, *L'ordre du temps*, París, Gallimard, 1984.

Kuhn, Thomas S., *La estructura de las revoluciones científicas*, Ciudad de México, FCE, 1971.

———, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1962.

Kurunmäki, Jussi y Marjanen, Jani, «A Rhetorical View of Isms: An Introduction», *Journal of Political Ideologies* 23, núm. 3 (2018), pp. 241-255.

La Parra López, Emilio, *La libertad de prensa en las Cortes de Cádiz*, Valencia, Nau Llibres, 1984.

———, *Manuel Godoy. La aventura del poder*, Barcelona, Tusquets, 2002.

———, «Los hombres de Fernando VII», en Alberola, Armando y Elisabel Larriba, eds., *Las élites y la «revolución de España» (1808-1814). Estudios en homenaje al profesor Gérard Dufour*, Alicante, Universidad de Alicante-Université de Provence-Casa de Velázquez, 2010, pp. 127-152.

———, coord., *La imagen del poder. Reyes y regentes en la España del siglo XIX*, Madrid, 2011.

———, «Fernando VII, el rey imaginado», en La Parra López, Emilio, coord., *La imagen del poder. Reyes y regentes en la España del siglo XIX*, Madrid, 2011, pp. 29-76.

———, «La imagen del rey cautivo entre los liberales de Cádiz» en García Monerris, Encarna, Mónica Moreno Seco y Juan I. Marcuello Benedicto, eds., *Culturas políticas monárquicas en la España liberal. Discursos, representaciones y prácticas (1808-1902)*, Valencia, Universitat de València, 2013, pp. 15-29.

La Parra López, Emilio, *Fernando VII. Un rey deseado y detestado*, Barcelona, Tusquets, 2018.

La Parra López, y Ramírez, Germán, eds., *El primer liberalismo: España y Europa, una perspectiva comparada* Valencia, Biblioteca Valenciana, 2003.

LaCapra, Dominick, *History in Transit: Experience, Identity, Critical Theory*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 2004.

Lacunza, Manuel, *Venida del Mesías en gloria y majestad, compuesto por Juan Josafat Ben-Ezra* [seudónimo de M. Lacunza], Cádiz, Felipe Tolosa, 1812, 3 vols.

Lafitau, Joseph-François, *Mœurs des sauvages Ameriquains, comparées aux mœurs des premiers temps*, París, Saugrain l'aîné et Charles Etienne Hochereau, 1724, 2 vols.

Lafuente, Modesto, *Teatro social del siglo XIX*, Madrid, Mellado, 1846, 2 vols.

———, «Discurso preliminar» a la *Historia General de España, desde los tiempos más remotos hasta nuestros días*, Madrid, Mellado, 1850, vol. I.

Laín Entralgo, Pedro, «Dilthey y el método de la historia», *Boletín bibliográfico*, vol. X, núm. 1-2 (1942), pp. 3-16

Lakoff, George y Johnson, Mark, *Metáforas de la vida cotidiana*, Madrid, Cátedra, 1998.

Lamennais, Félicité Robert de, *Œuvres*, Bruselas, Demengeot et Goodman, 1830.

———, *El dogma de los hombres libres. Palabras de un creyente*, Madrid, Imprenta de Don José María Repullés, 1836.

Lanceros, Patxi, *La modernidad cansada y otras fatigas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006.

Landa y Otero, Ignacio, *Único porvenir de España: páginas dedicadas a cuantos se interesan por la prosperidad del pueblo*, Madrid, Imp. de Francisco Hernández, 1869.

Landavazo, Marco Antonio, «La sacralización del rey. Fernando VII, la insurgencia novohispana y el derecho divino de los reyes», *Revista de Indias*, vol. LXI, núm. 221 (2001), pp. 67-90.

———, *La máscara de Fernando VII. Discurso e imaginario monárquicos en una época de crisis. Nueva España, 1808-1822*, Ciudad de México, El Colegio de México-Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo-El Colegio de Michoacán, 2001.

Landwehr, Achim, «Nostalgia and the Turbulence of Times», *History and Theory* 57, núm. 2 (2018), pp. 251-268.

Langewiesche, Dieter, «¿Qué quiere decir "inventar la nación"? La historia nacional como artefacto o La interpretación de la historia como lucha por el poder», en Millán, Jesús y María Cruz Romeo, eds., *La época del Estado-nación en Europa*, Valencia, Universitat de València, 2012.

Lapesa, Rafael, «La lengua desde hace cuarenta años», *Revista de Occidente*, núms. 8 y 9 (1963).

———, «Ideas y palabras: Del vocabulario de la Ilustración al de los primeros liberales», *Asclepio*, Madrid, XVIII-XIX (1966-1967).

Larra, Mariano José de, *Fígaro. Colección de artículos dramáticos, literarios y de costumbres*, ed. de Alejandro Pérez Vidal, Barcelona, Crítica, 2000.

Laski, Harold, *El liberalismo europeo*, Ciudad de México, FCE, 1939.

Lasso, Marixa, *Myths of Harmony: Race and Republicanism during the Age of Revolution. Colombia 1795-1831*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2007.

Lastarria, José Victorino, *Nota de uno de los diputados de Rancagua al gobernador de aquel departamento*, Santiago, Imprenta Chilena, 1849.

Latour, Bruno, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, París, La Découverte, 1991.

———, *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network Theory*, Oxford, OUP, 2005.

Latour, Bruno, *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007.

Laursen, John C., y Mannies, Withney, «Historical Interpretation», en Gibbons, Michael T., ed., *The Encyclopedia of Political Thought*, Nueva York, Wiley, 2015: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/pdf/10.1002/9781118474396.wbept0469>.

Lawrence, Mark, «Constitutional Catechism and the Crowd. The Question of Popular Radicalism in Early Nineteenth-Century Spain», *La Révolution française. Cahiers de l'Institut d'histoire de la Révolution française. Les catéchismes républicains* [en línea] (2009).

Leal Curiel, Carole, *El discurso de la fidelidad*, Caracas, Academia Nacional de la Historia, 1990.

Leersen, Joep, «Convulsion Recalled: Aftermath and Cultural Memory (Post-1798 Ireland)», en Tamm, Marek, ed., *Afterlife of Events: Perspectives on Mnemohistory*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2014, pp. 134-153.

Legrand, Pierre y Munday, Roderick, eds., *Comparative Legal Studies: Traditions and Transitions*, Cambridge, CUP, 2003.

Lemon, Michael C., *The Discipline of History and the History of Thought*, Londres/Nueva York, Routledge, 1995.

Lempérière, Annick, «Reflexiones sobre la terminología política del liberalismo», en Connaughton, Brian, Carlos Illanes y Sonia Pérez Toledo, coords., *Construcción de la legitimidad política en México*, Ciudad de México, El Colegio de Michoacán-UAM-UNAM-El Colegio de México, 1999, pp. 35-56.

———, «El paradigma colonial en la historiografía latinoamericanista,» *Istor. Revista de Historia Internacional* 5, núm. 19 (2004), pp. 15-42.

———, ed., *Penser l'histoire de l'Amérique latine*, París, Publications de la Sorbonne, 2012.

——— *et al.*, eds., *L'Amérique Latine et les modèles européens*, París, L'Harmattan, 1998.

Leonhard, Jörn, *Liberalismus. Zur historischen Semantik eines europäischen Deutungsmusters*, Múnich, R. Oldenbourg, 2001.

Leopardi, Giacomo, *Pensieri di varia filosofia e di bella letteratura*, Florencia, Le Monnier, 1921.

Leroux, Pierre, *De l'Humanité, de son principe et de son avenir*, París, Perrotin, 1840.

Leutzsch, Andreas, ed., *Historical Parallels, Commemoration and Icons*, Londres/Nueva York, Routledge, 2019.

Lévesque, Stéphane, *Thinking Historically: Educating Students for the Twenty-First Century*, Toronto, University of Toronto Press, 2008.

Lévi-Strauss, Claude, *Structural Anthropology*, Nueva York, Basic Books, 1963.

Lewis, Elizabeth Franklin, Bolufer Peruga, Mónica, Jaffe, Catherine M., eds., *The Routledge Companion to the Hispanic Enlightenment*, Londres, Routledge, 2019.

Lianeri, Alexandra, ed., *Knowing Future Time In and Through Greek Historiography*, Berlín/Boston, De Gruyter, 2016.

Lienesch, Michael, *New Order of the Ages: Time, the Constitutions and the Making of Modern Political Thought*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1988.

Lizcano, Emmanuel, *Metáforas que nos piensan (Sobre ciencia, democracia y otras poderosas ficciones)*, Madrid, Bajo Cero, 2006.

Llorente, Juan Antonio, *Memoria histórica sobre cuál ha sido la opinión nacional de España acerca del tribunal de la Inquisición*, Madrid, Sancha, 1812.

Lohmann Villena, Guillermo, «Manuel Lorenzo de Vidaurre y la Inquisición de Lima. Notas sobre la evolución de las ideas políticas en el virreinato peruano a principios del siglo XIX», *Revista de Estudios Políticos* 52 (1950), pp. 199-216.

Lohmann Villena, Guillermo, «La biblioteca de Manuel Lorenzo de Vidaurre», *BIRA: Boletín del Instituto Riva-Agüero* 25 (1998), pp. 475-492.

Lomné, Georges, «À l'école de l'esprit du siècle: Vicente Rocafuerte», en Lempérière, Annick *et al.*, eds., *L'Amérique Latine et les modèles européens*, París, L'Harmattan, 1998, pp. 197-240. ———, «De la "República" y otras repúblicas: la regeneración de un concepto», en *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850*, vol. I.

———, «El "espejo roto" de la Colombia bolivariana (1820-1850)», en Annino, Antonio y François-Xavier Guerra, coords., *Inventando la nación. Iberoamérica, siglo XIX*, Ciudad de México, FCE, 2003, pp. 479-480.

———, «República-Colombia/Nueva Granada», *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850*, vol. I.

———, Carreras Damas, Germán, Carole Leal Curiel, Georges Lomné y Frédéric Martínez, eds., «Un mito neoclásico: "El siglo de oro de los Borbones", en Santafé de Bogotá (1795-1804)», en *Mitos políticos en las sociedades andinas. Orígenes, invenciones y ficciones*, Caracas, Equinoccio-Université de Marne-la-Vallée-IFEA, 2006.

Lopes de Araujo, Valdei, «História dos conceitos: problemas e desafios para una releitura da modernidade ibérica», en *Almanack Brasiliense*, núm. 7 (2008), pp. 47-55.

López Camacho, Alejandra, *Entre leyes divinas y humanas. El periódico «La Sociedad», 1857-1867*, tesis de maestría, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2006.

López de Gómara, Francisco, *Historia general de las Indias y Vida de Hernán Cortés* [1552], Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1979.

López de la Huerta, José, *Examen de la posibilidad de fixar la significación de los sinónimos de la lengua castellana*, Valencia, Imprenta de José Estevan, 1811, 4ª ed., tomo I.

López de Oliver, Antonio, *Verdadera idea de un príncipe, formada de las leyes del Reyno que tienen relación con el Derecho Público, en que se trata del Sumo Imperante; de los derechos supremos de la Regalía, o mayestáticos; y de la Política y Gobierno de un Estado, así en la Paz, como en la Guerra*, Valladolid, Impr. de D. Francisco Antonio Garrido, 1786.

López Tabar, Juan, *Los famosos traidores. Los afrancesados durante la crisis del Antiguo Régimen (1808-1833)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001.

López Torrijos, Rosa, «Goya, el lenguaje alegórico y el mundo clásico. La etapa de madurez», *Archivo Español de Arte*, vol. LXIX, núm. 273, 1996, pp. 1-21.

López-Cordón Cortezo, María Victoria y Luis, Jean-Philippe, coords., dossier «La naissance de la politique moderne en Espagne», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, núm. 35/1 (2005).

López, Vicente Fidel, *Curso de Bellas Letras*, Santiago de Chile, Imprenta del Siglo, 1845.

Lorente, Marta y Portillo, José M., dirs., *El momento gaditano. La Constitución en el orbe hispánico (1808-1826)*, Madrid, Cortes Generales, 2011.

Lorenz, Chris y Bevernage, Berber, eds., *Breaking up Time. Negotiating the Borders between Present, Past and Future*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.
Lorenz, Chris, «Can Histories be True? Narrativism, Positivism, and the "Metaphorical Turn"», *History and Theory* 37/3 (1998), pp. 309-329.
Los españoles pintados por sí mismos, Madrid, I. Boix, 1843, 2 vols.
Lotman, Yuri M., *Estructura del texto artístico*, Madrid, Istmo, 1982.
Loué, Thomas, «Du present au passé: le temps des historiens», *Temporalités*, 8 (2008).
Lovejoy, Arthur O., *La gran cadena del ser. Historia de una idea*, Barcelona, Icaria, 1983.
Lowenthal, David, *El pasado es un país extraño*, Madrid, Akal, 1998.
Löwith, Karl, *Meaning in History*, Chicago, Universiy of Chicago Press, 1949.
———, *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo xx*, Barcelona, Herder, 1998.
Lucas, Colin, ed., *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, vol. 2: *The Political Culture of the French Revolution*, Oxford, Pergamon Press, 1988.
Lucena Giraldo, Manuel, *Naciones de rebeldes. Las revoluciones de independencia latinoamericanas*, Madrid, Taurus, 2010.
Ludwig, Jörn, *Deutschland und die spanische Revolution 1820-1823*, Leipzig, Leipziger Universitätsverlag, 2013.
Luhmann, Niklas, *La ciencia de la sociedad*, Barcelona/Barcelona/Ciudad de México Ciudad de México, Anthropos-Universidad Iberoamericana, 1996.
———, *Observations on Modernity*, Stanford, CA, Stanford University Press, 1998.
Luri, Gregorio, *La imaginación conservadora. Una defensa apasionada de las ideas que han hecho del mundo un lugar mejor*, Barcelona, Ariel, 2019.
Luzzatto, Sergio, «Un futur au passé: La Révolution dans les mémoires des Conventionnels», *Annales historiques de la Révolution française*, núm. 278 (1989).
Lynch, John, *Simón Bolívar*, Barcelona, Crítica, 2006
Machado, Antonio, *Juan de Mairena*, ed. de Antonio Fernández Ferrer, Madrid, Cátedra, 1986, 2 vols.
MacIntyre, Alasdair, *Historia de la ética*, Barcelona, Paidós, 1981.
———, *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 2001-2004.
———, «Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science», *The Monist* 60/4 (1977).
MacMahon, Darrin M., y Moyn, Samuel, eds., *Rethinking Modern European Intellectual History*, Oxford, OUP, 2014.
Maestrojuán Catalán, Francisco Javier, *Ciudad de vasallos, Nación de héroes (Zaragoza: 1809-1814)*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2003.
Mago de Chopite, Lila y Hernández Palomo, José, comp., *El cabildo de Caracas (1750-1821)*, Sevilla, CSIC-Cabildo Metropolitano de Caracas-Upel, 2002.
Magoni, Clizia, *Fueros y libertades. El mito de la Constitución aragonesa en la Europa moderna*, Zaragoza, El Justicia de Aragón, 2012.
Mahoney, Daniel J., *The Conservative Foundations of the Liberal Order: Defending Democracy against its Modern Enemies and Immoderate Friends*, Wilmington, ISI Books, 2011.
Maiguashca, Juan, «El desplazamiento regional y la burguesía en el Ecuador, 1760-1860», en *Segundo Encuentro de Historia y Realidad Económica y Social*, Cuenca, Ecuador, IDIS, 1978, pp. 25-39.
———, «Enmarcamientos: espacio y modernidad en el caso de la América del sur en general y del Ecuador en particular, 1780-1880», en Acevedo, Rafael y Francisco Ortega, eds., *Conceptos y categorías transatlánticas: nuevos enfoques en historia conceptual iberoamericana*, en prensa.

Maistre, Joseph de, *Las veladas de San Petersburgo o Diálogos sobre el gobierno temporal de la Providencia*, Valencia, J. Gimeno, 1832, 3 vols.
Malia, Martin, *History's Locomotives. Revolutions and the Making of the Modern World*, New Haven y Londres, Yale University Press, 2006.
Mallon, Florencia, *Peasant and Nation: The Making of Postcolonial Mexico and Peru*, Berkeley, University of California, 1995.
Marais, F., *L'Avenir du monde*, París, Bry Ainé, 1851.
Maravall, José Antonio, *Teoría del Estado en España en el siglo XVII*, Madrid, CEC, 1997.
Marchena, José, *Obra española en prosa*, ed. de Juan Francisco Fuentes, Madrid, CEPC, 1990.
Mariana, Juan de, *Historia general de España* [1601], en *Obras*, vol. I, Madrid, Atlas, 1950.
Marías, Julián, *La estructura social*, Madrid, Alianza, 1993.
Marina, José Antonio, *La pasión del poder. Teoría y práctica de la dominación*, Barcelona, Anagrama, 2008.
———, *La selva del lenguaje. Introducción a un diccionario de los sentimientos*, Barcelona, Anagrama, 1998.
Marjanen, Jani, «Editorial. Ism Concepts in Science and Politics», *Contributions to the History of Concepts*, 13(1) (2018), pp. v-ix.
Marliani, Manuel de, *Histoire politique de l'Espagne moderne*, Bruselas, Wouters, Raspoet et Cie., 1842.
Marquard, Odo, *Filosofía de la compensación. Estudios sobre Antropología filosófica*, Barcelona, Paidós, 2001.
———, *Las dificultades con la filosofía de la historia. Ensayos*, Valencia, Pre-Textos, 2007.
Márquez, Juan, *El Gobernador Christiano, deducido de las vidas de Moysen y Josué, príncipes del pueblo de Dios* [1625], ed. de Carmen Isasi, Javier López de Goicoechea, Íker Martínez y Santiago Pérez Isasi, Bilbao, Universidad de Deusto, 2004.
Marramao, Giacomo, «*Spatial turn*. Espacio vivido y signos de los tiempos», *Historia y Grafía*, núm. 45 (2015), pp. 123-132.
Martín-Valdepeñas Yagüe, Elisa, Sánchez Hita, Beatriz, Castells Oliván, Irene y Fernández García, Elena, «Una traductora de Mably en el Cádiz de las Cortes: La marquesa de Astorga», en *Historia Constitucional*, núm. 10 (2009), pp. 63-136, p. 121.
Martínez, fray Melchor, *Memoria histórica sobre la revolución de Chile desde el cautiverio de Fernando VII hasta 1814* [primera edición: 1814], en Feliú Cruz, Guillermo, ed., *Colección de Historiadores y de Documentos relativos a la Independencia de Chile*, Santiago, Imprenta Cervantes, 1964, vol. XLI.
Martínez, Frédéric, «L'Amérique, l'Europe, la nation. Les apports de François-Xavier Guerra à l'étude du nationalisme en Amérique latine», en Lempérière, Annick, ed., *Penser l'histoire de l'Amérique latine*, París, Publications de la Sorbonne, 2012, pp. 277-287.
Martínez de la Rosa, Francisco, «Contestación al discurso de Salustiano de Olózaga»,

Discursos leídos en las Sesiones públicas que para dar posesión de plazas de número ha celebrado desde 1852 la Real Academia de la Historia, Madrid, imprenta de los señores Matute y Compagni, 1858, pp. 145-153.
Martínez de la Rosa, Francisco, *El Espíritu del Siglo* [1835], en *Obras*, BAE CLII, Madrid, Atlas, 1960.
Martínez Garnica, Armando, «La agenda liberal de los estados provinciales de la Nueva Granada, 1811-1815», en Pérez Herrero, Pedro e Inmaculada Simón Ruiz, coords., *El liberalismo, la creación de la ciudadanía y los Estados nacionales occidentales en el espacio atlántico (1787-1880)*, Bucaramanga (Colombia), Universidad Industrial de Santander-Universidad de Alcalá, 2010.
Martínez Marina, Francisco, *Teoría de las Cortes o Grandes Juntas Nacionales de los reinos de León y Castilla. Monumentos de su Constitución política y de la soberanía del pueblo con algunas observaciones sobre la ley fundamental de la monarquía española sancionada por las Cortes Generales y Extraordinarias, y promulgada en Cádiz a 19 de Marzo de 1812*, Madrid, Imprenta de D. Fermín Villalpando, 1813.
———, *Teoría de las Cortes o grandes juntas nacionales de los reinos de León y Castilla* [1813], ed. de José Antonio Escudero, Oviedo, Junta del Principado de Asturias, 1996, 2 vols.
Martínez Millán, José, Camarero Bullón, Concepción y Luzzi Traficante, Marcelo coords., *La Corte de los Borbones: Crisis del modelo cortesano*, Madrid, Polifemo, 2013.
Martínez Ruiz, Enrique y Gil, Margarita, *La Iglesia española contra Napoleón. La guerra ideológica*, Madrid, Actas, 2010.
Mártir de Anglería, Pedro, *De Orbe Novo (Décadas del Nuevo Mundo)*, Madrid, Polifemo, 1989.
Martiré, Eduardo, coord., *La América de Carlos IV* (Cuadernos de Investigaciones y Documentos, I), Buenos Aires, Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, 2009.
Marx, Karl, *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, Barcelona, Ariel, 1968.
———, *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*, Madrid, Fundación Federico Engels, 2015
———, *Misère de la philosophie*, ed. J. L. Peter, París, 1964.
———, y Engels, Friedrich, *Manifiesto Comunista*, s. l., El Aleph, 2000.
Marzagalli, Silvia, «L'histoire atlantique en Europe», *Nuevo Mundo/Mundos Nuevos*, Coloquios, 2008, en línea.
Mata, Sérgio da y Lopes de Araujo, Valdei, «Jörn Rüsen: Theory of History as Aufklärung», *História da Historiografia* 11 (2013).
Matoré, Georges, *La méthode en lexicologie. Domain français*, París, M. Didier, 1953.
Matos, Sérgio Campos, «Historia-Portugal», *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850*, vol. I.
———, «Nación-Portugal», *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850*, vol. I.
Matsumori, Natsuko, *Civilización y barbarie. Los asuntos de Indias y el pensamiento político moderno (1492-1560)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005.
Mayer, Alicia y Fuente, Juan Ramón de la, eds., *México en tres momentos: 1810-1910-2010. Hacia la conmemoración del Bicentenario de la Independencia y del Centenario de la Revolución Mexicana. Retos y perspectivas*, Ciudad de México, UNAM, 2007.

Mayr, Ernst, *This is Biology: The Science of the Living World*, Cambridge, Mass., The Belknap Press, 1997.
Mayr, Otto, *Authority, Liberty and Automatic Machinery in Early Modern Europe*, Baltimore/Londres, The Johns Hopkins University Press, 1986.
Mc Evoy, Carmen, *Forjando la nación. Ensayos sobre historia republicana*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú-The University of the South, Sewanee, 1999.
———, «República-Perú», en *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850*, vol. I.
——— y Stuven, Ana María, eds., *La República Peregrina: Hombres de armas y letras en América del Sur*, 1800-1884, Lima, IFEA-IEP, 2007.
McCulloch, John, *Historia concisa de los Estados Unidos. Desde el descubrimiento de América hasta el año 1807*, traducción de Manuel García de Sena, Filadelfia, Imprenta de T. y J. Palmer, 1812.
McDonald, Terrence J., ed., *The Historic Turn in the Human Sciences*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1996.
McInnis, Raymond G., «The Lexicology of Scholarly Concepts», en Baxter, Pam M., ed., *Social Science Reference Services*, Binghamton, NY, Haworth Press, 1995.
McMahon, Darrin M. y Moyn, Samuel, eds., *Rethinking Modern European Intellectual History*, Oxford, OUP, 2014.
McNeil, John R. y McNeill, William H., *The Human Web: A Bird's-Eye View of World History*, Londres/Nueva York, W. W. Norton, 2003.
Mead, George Herbert, «The Nature of the Past», en John Coss, ed., *Essays in Honor of John Dewey*, Nueva York, Henry Holt & Co., 1929, pp. 235-242.
Megill, Allan y McCloskey, Donald N., «The Rhetoric of History», en Nelson, John S., Allan Megill y Donald N. McCloskey, eds., *The Rhetoric of the Human Sciences. Language and Argument in Scholarship and Public Affairs*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1987.
Megill, Allan, «"Grand Narrative" and the Discipline of History», en Ankersmit, Frank, y Kellner, Hans, eds., *A New Philosophy of History*, Chicago, University of Chicago Press, 1995, pp. 151-173.
———, «History, Memory, Identity», *History of the Human Sciences* 11 (3) (1998).
Meinecke, Friedrich, *El historicismo y su génesis*, Ciudad de México, FCE, 1943.
Mejía Chávez, Carlos Gustavo, «El más amado de los monarcas todos»: historia de un plan para rescatar a Fernando VII (Nueva España, 1808-1809)», *Estudios de Historia Novohispana* 54 (2016), pp. 6-30.
Melching, W. y Velema, W., eds., *Main Trends in Cultural History*, Ámsterdam/Atlanta, Rodopi, 1992.
Meléndez, Carlos, *La independencia de Centroamérica*, Madrid, Mapfre, 1993.
Mellon, Stanley, *The Political Uses of History. A Study of Historians in the French Restoration*, Stanford, Stanford University Press, 1958.
Méndez, Cecilia, *The Plebeian Republic: The Huanta Rebellion and the Making of the Peruvian State, 1820-1850*, Durham, Duke University Press, 2005.
Mendía, Agustín y Rodríguez Aguilera, Ventura, *Europa marcha, o sea Análisis filosófico de la historia del progreso europeo antiguo y moderno, y de la revolución de 1848*, Valencia, Imprenta de D. José Mateu Garín, 1849.
Menéndez de Luarca, Rafael Tomás, *La España futura, feliz o infeliz en extremo según lo*

que fuere el que al presente (Año de 1812) se piensa celebrar en ella Concilio Nacional, Santiago, Imprenta de D. Ignacio Aguayo, s. f. [1812].

Ménétra, Jacques-Louis, *Journal de ma vie*, ed. de Daniel Roche, París, Montalba, 1982.

Mercier, Louis-Sébastien, *Tableau de Paris*, Ámsterdam, s. i., 1782.

Millán, Jesús y Romeo, María Cruz, eds., *La época del Estado-nación en Europa*, Valencia, Universitat de València, 2012.

Miller, Nicola, *Reinventing Modernity in Latin America. Intellectuals Imagine the Future, 1900-1930*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2008.

———, y Hart, Stephen, eds., *When Was Latin America Modern?*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2007

Mínguez, Víctor, «Fernando VII. Un rey imaginado para una nación inventada», en Rodríguez O., Jaime E., coord., *Revolución, independencia y las nuevas naciones de América*, Madrid, Fundación Mapfre-Tavera, 2005, pp, 193-213.

———, *Los reyes solares: iconografía astral de la monarquía hispánica*, Castellón de la Plana, Universitat Jaume I, 2001.

Mink, Louis O., *Historical Understanding*, ed. de Brian Fay, Eugene O. Golob, y Richard T. Vann, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1987.

Minois, Georges, *Histoire de l'avenir: Des prophètes à la prospective*, París, Fayard, 1996.

Mintzker, Yair, «"A Word Newly Introduced into Language": The Appearance and Spread of "Social" in French Enlightened Thought, 1745-1765», *History of European Ideas*, 34 (2008), pp. 500-513.

Miranda, Francisco de, *América espera*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1982.

Mishra, Pankaj, *Age of Anger: A History of the Present*, Nueva York, Farrar, Strauss and Giroux, 2017.

Mitología de la Revolución. Poema del Pueblo, Madrid, Impr. de F. Andrés y Compañía, 1854.

Moliner, Antonio, «El antiliberalismo eclesiástico en la primera Restauración absolutista (1814-1820)», *Hispania Nova*, núm. 3, 2003.

Momigliano, Arnaldo, «"Polybius" Reappearance in Western Europe», en *Essays in Ancient and Modern Historiography*, Oxford, Basil Blackwell, 1977, pp. 79-98.

——, "Time in Ancient Historiography", *History and Theory*, Vol. 6/6 (1966), pp. 1-23.

Monod, Jean-Claude, *La Quérelle de la Sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*, París, J. Vrin, 2002

Monteagudo, Bernardo de, *Diálogo entre Atahualpa y Fernando VII en los Campos Elíseos* [1809], La Paz, Universo, 1974.

Monteagudo, Bernardo de, «Exposición. De las tareas administrativas del gobierno, desde su instalación hasta el 5 de julio de 1822», en Puente Cando, José A. de la, ed., CDIP, *Obra de Gobierno y Epistolario de San Martín*, Lima, 1976, t. XIII, vol. 2.

Monteiro, Nuno G. y Ramos, Rui, «El liberalismo en Portugal en el siglo XIX», en Fernández Sebastián, Javier, ed., *La aurora de la libertad. Primeros liberalismos en el mundo iberoamericano*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2012.

Mora, José María Luis, *Méjico y sus revoluciones*, París, Librería de Rosa, 1836, 3 vols.

Morales Folguera, José Miguel, «Los programas iconográficos en el arte funerario mexicano», en: <http://www.fuesp.com/revistas/pag/cai0406.html>.

Morange, Claude, «El programa político de la conspiración de 1819», *Trienio*, núm. 39, 2002, p. 50.

———, *Una conspiración fallida y una Constitución nonnata, 1819*, Madrid, CEPC, 2006.

Morelli, Federica, «La revolución de Quito: el camino hacia el gobierno mixto», *Revista de Indias*, LXII, núm. 225, 2002, pp. 335-356.

———, *Territorio o nación. Reforma y disolución del espacio imperial en Ecuador, 1765-1830*, Madrid, CEPC, 2005.

———, «El trienio republicano italiano y las revoluciones hispanoamericanas: Algunas reflexiones en torno al concepto de "revolución pasiva"», en Calderón, María Teresa y Clément Thibaud, coords., *Las revoluciones del mundo atlántico*, Bogotá, Taurus, 2006.

——— y Gómez, Alejandro E., «La nueva Historia Atlántica: un asunto de escalas», *Nuevo Mundo/Mundos Nuevos*, núm. 6, (2006), en línea.

Moreno Alonso, Manuel, *Sevilla napoleónica*, Sevilla, Alfar, 1995.

Morin, Edgar, «Pour une crisologie», *Communications* 25 (1976), pp. 149-163.

Morón, Fermín Gonzalo, «Examen de los bienes y males producidos por la democracia, y juicio de la obra De la democracia en América por Mr. Alexis Tocqueville. Instituciones políticas, gobierno y costumbres de los Estados-Unidos», *Revista de España y del Extranjero*, Madrid, 1842, tomo I.

Morris-Suzuki, Tessa, *The Past Within Us: Media, Memory, History*, Londres/Nueva York, Verso, 2005.

Moscoso, Javier, *Promesas incumplidas. Una historia política de las pasiones*, Madrid, Taurus, 2017.

Moya Luzuriaga, Andrés de, *Catecismo de doctrina civil*, Cádiz, Imprenta de la Junta Superior de Gobierno, 1810.

Moyn, Samuel y Sartori, Andrew, eds., *Global Intellectual History*, Nueva York, Columbia University Press, 2013.

Müller, Ernst, «Introduction: Interdisciplinary Concepts and their Political Significance», *Contributions to the History of Concepts*, 6/2 (2011), pp. 42-52.

Müller, Jan-Werner, «On Conceptual History», en McMahon, Darrin M., y Samuel Moyn, eds., *Rethinking Modern European Intellectual History*, Oxford, OUP, 2014, pp. 74-93.

Munslow, Alun y Rosenstone, Robert A., *Experiments in Rethinking History*, Londres, Routledge, 2004.

Munslow, Alun, ed., *Authoring the Past: Writing and Rethinking History*, Londres, Routledge, 2012.

Muñoz, Marisa y Vermeren, Patrice, comps., *Repensando el siglo XIX desde América Latina y Francia. Homenaje al filosófo Arturo A. Roig*, Buenos Aires, Colihue, 2009.

Muñoz Machado, Santiago, *Hablamos la misma lengua. Historia política del español en América*, Barcelona, Crítica, 2017.

———, *Civilizar o exterminar a los bárbaros*, Barcelona, Crítica, 2019.

Muñoz Pérez, José «Los catecismos políticos: de la ilustración al primer liberalismo español, 1808-1822», *Gades*, núm. 16 (1987), pp. 191-218.

Muñoz-Basols, Javier, Lonsdale, Laura y Delgado, Manuel eds., *The Routledge Companion to Iberian Studies*, Londres/Londres/Nueva York, Routledge, 2017.

Musso, Pierre, «Aux origines du concept moderne: corps et réseau dans la physiolo-

gie de Saint Simon», *Quaderni*, núm. 3 (1987/1988), *Images et imaginaire des réseaux*, pp. 11-29.
Myers, Jorge, *Orden y virtud. El discurso republicano en el régimen rosista*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1995.
———, «La revolución de las ideas: la generación romántica de 1837 en la cultura y en la política argentinas», en Goldman, Noemí, dir., Federico Polotto, ed., Juan Suriano, coord., *Nueva historia argentina. Tomo III: Revolución, República, Confederación (1806-1852)*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1998, pp. 383-443.
Nagel, Thomas, *The View from Nowhere*, Nueva York, OUP, 1986.
Navarrete Linares, Federico, «¿Dónde queda el pasado? Reflexiones sobre los cronotopos históricos», en Guedea, Virginia, coord., *El historiador frente a la historia. El tiempo en Mesoamérica*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2004.
Negri, Toni, *Insurgencies. Constituent Power and the Modern State*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999, *passim*.
Nelson, Eric, «"Talmudical Commonwealthsmen" and the Rise of Republican Exclusivism», *The Historical Journal*, 50/4 (2007), pp. 809-835.
———, *The Hebrew Republic. Jewish Sources and the Transformation of European Political Thought*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2010.
Nelson, John S., Megill Allan y McCloskey, Donald N., eds., *The Rhetoric of the Human Sciences. Language and Argument in Scholarship and Public Affairs*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1987.
Nietzsche, Friedrich, *Kritische Studienausgabe*, ed. de Giorgio Colli, Giorgio y Mazzino Montinari, Mazzino, Múnich/Berlín/Nueva York, DTV-De Gruyter, 1982.
Nisbet, Robert, *Social Change and History. Aspects of the Western Theory of Development*, Nueva York, OUP, 1969.
———, *Historia de la idea de progreso*, Barcelona, Gedisa, 1998.
Norberg, Johan, *Progress: Ten Reasons to Look Forward to the Future*, Londres, Oneworld Publications, 2016.
———, *Progreso. Diez razones para mirar el futuro con optimismo*, Bilbao, Deusto, 2017.
Novella Suárez, Jorge, «Retóricas de la tradición (de la España eterna a la España cívica)», Δαίμων. Revista de Filosofía, suplemento 2 (2008), pp. 389-400.
O'Phelan Godoy, Scarlett y Salazar-Soler, Carmen, eds., *Passeurs, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el mundo Ibérico, siglos XVI-XIX*, Lima, Pontificia Universidad Católica de Chile/Instituto Riva-Agüero-IFEA, 2005.
Ocampo López, Javier, «Catecismos políticos en la Independencia. Un recurso de la enseñanza religiosa al servicio de la libertad», *Revista Credencial*, Bogotá, edición 85, 1997.
Oexle, Otto-Gerhard, *Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus. Studien zu Problemgeschichten der Moderne*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.
———, ed., *Krise des Historismus-Krise der Wirklichkeit. Wissenschaft, Kunst und Literatur 1880-1932*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.
Ogden, Charles K. y Richards, Ivor A., *The Meaning of Meaning* [1923], Nueva York, Harvest Books, 1946.
Olavarría, Juan de, *Memoria dirigida a S. M. sobre el medio de mejorar la condición física y moral del pueblo español* [1833-1834], ed. de José Esteban, Madrid, Fundación Banco Exterior, 1988.

Olavarría, Juan de, «*Reflexiones a las Cortes*» *y otros escritos políticos*, ed. de Claude Morange, Bilbao, UPV/EHU, 2007.
Oliván, Alejandro, *Ensayo imparcial sobre el gobierno del rey D. Fernando VII. Escrito en Madrid por un español en mayo del presente año, y dado a la luz en Versalles por un amigo del autor*, París, Librería de Rosa, 1824.
Olsen, Niklas, *History in the Plural. An Introduction to the Work of Reinhart Koselleck*, Nueva York/Oxford, Berghahn Books, 2012.
Onaindía, Mario, *La construcción de la nación española. Republicanismo y nacionalismo en la Ilustración*, Barcelona, Ediciones B, 2002.
Oncina Coves, Faustino, «Historia conceptual, Histórica y modernidad velociferina: diagnóstico y pronóstico de Reinhart Koselleck», *Isegoría*, 29 (2003), pp. 225-237.
———, «La modernidad velociferina y el conjuro de la secularización», Introducción a Reinhart Koselleck, *Aceleración, prognosis y secularización*, Valencia, Pre-Textos, 2003, pp. 11-33.
———, «Die Bedutung und Rezeption von Reinhart Koselleck in spanischsprachigen Raum», *Forum Interdisziplinäre Begriffsgeschichte*, 1-4 (2015).
——— y García-Durán, Pedro, eds., *Hans Blumenberg: historia in/conceptual, antropología y modernidad*, Valencia, Pre-Textos, 2015.
Ong, Walter J., *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, Ciudad de México, FCE, 1987.
Oravetz, Anne, «Introduction to Daniel Levi (a.k.a. Miguel) de Barrios, *Triumpho del Govierno Popular, y de la Antiguedad Holandesa* (1693)», disponible en: <http://www.earlymodern.org/workshops/summer04/oravetz/intro.html>.
Orense, José María, *Treinta años de gobierno representativo en España*, Madrid, Impr. De José A. García, 1863 (ed. moderna: Santander, Publicaciones Universidad de Cantabria, 2006).
Ortega, Francisco A., «Tiempo precario y república en el siglo XIX colombiano», Fernández Sebastián, Javier y Cecilia Suárez Cabal, eds., *La subversión del orden por la palabra. Tiempo, espacio e identidad en la crisis del mundo ibérico, siglos XVIII-XIX*, Bilbao, UPV/EHU, 2015, pp. 17-36.
———, «Ni nación ni parte integral: "Colonia" de vocablo a concepto en el siglo XVIII iberoamericano.» *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 15 (2011), pp. 11-30.
———, «Entre "constitución" y "colonia", el estatuto ambiguo de las Indias en la monarquía hispánica» in Francisco Ortega y Yobenj Chicangana-Bayona, eds., *Conceptos fundamentales de la cultura política de la Independencia*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2012, pp. 59-89.
———, «Postcolonialism and Latin American Writing, 1492-1850». *The Cambridge History of Postcolonial Literature*. ed. de Ato Quayson, Cambridge, CUP, 2012, 2 vols, vol. I, pp. 288-308.
———, «The Conceptual History of Independence and the Colonial Question in Spanish America», *Journal of the History of Ideas*, vol. 79. núm. 1 (2018), pp. 89-103.
———, y Chicangana-Bayona, Yobenj, eds., *Conceptos fundamentales de la cultura política de la Independencia*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2012.
Ortega y Gasset, José, *Obras Completas*, Madrid, Alianza-Revista de Occidente, 1983, 8 vols. (nueva edición: *Obras Completas*, Madrid, Taurus-Fundación Ortega y Gasset, 2005, 6 vols.)

Ortí y Lara, Juan Manuel, ed., *Obras*, Madrid, Sociedad Editorial San Francisco de Sales, 1892.

Ortiz, S. E., ed., *Colección de Documentos para la Historia de Colombia*, Segunda Serie, Bogotá, 1965.

Ortony, Andrew, ed, *Metaphor and Thought*, Cambridge, CUP, 1993, 2ª ed.

Ortuño Martínez, Manuel, «Xavier Mina, lazo de unión entre América y España. Con ocasión del bicentenario de las "independencias"», *Hispania Nova*, núm. 8 (2008).

Osorio, Alejandra B., «El rey ausente: Poder imperial y simulacro real en la Ciudad de los Reyes, Lima», en Carrillo, Magali e Isidro Vanegas, eds., *La sociedad monárquica en la América hispánica*, Bogotá, Plural, 2009, pp. 83-126.

Ossenbach Sauter, Gabriela y Puelles Benítez, Manuel de, coords., *La Revolución francesa y su influencia en la educación en España*, Madrid, UNED-UCM, 1990.

Osterhammel Jürgen, *La transformación del mundo. Una historia global del siglo XIX*, Barcelona, Crítica, 2015.

———, y Jansen, Jan C., *Colonialismo. Historia, formas, efectos*, Madrid, Siglo XXI, 2019.

Ostolaza, Blas de, *Heroísmo de nuestro deseado rey D. Fernando VII en la prisión de Francia*, Málaga, Imprenta de Martínez, 1814.

Owensby, Brian, *Empire of Law and Indian Justice in Colonial Mexico*, Stanford, Stanford University Press, 2008.

Ozouf, Mona, *La fête révolutionnaire, 1789-1799*, París, Gallimard, 1976.

———, «L'idée républicaine et l'interprétation du passé national», *Annales HSS*, vol. 53, núm. 6 (1998), pp. 1075-1087.

———, «Revolución», en Furet, François y Mona Ozouf, *Diccionario de la Revolución francesa*, Madrid, Alianza, 1988, pp. 692-702.

———, *L'homme régénéré. Essais sur la Révolution française*, París, Gallimard, 1989.

Páez, José Antonio, *Autobiografía del general José Antonio Páez*, Nueva York, Zarzamendi, 1871, 2ª ed. (1ª ed.: 1867).

Pagden, Anthony, *La caída del hombre: el indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*, Madrid, Alianza, 1988.

———, *The Languages of Political Theory in Early Modern Europe*, Cambridge, CUP, 1990.

———, *El imperialismo español y la imaginación política. Estudios sobre teoría social y política europea e hispanoamericana (1513-1830)*, Barcelona, Planeta, 1991.

———, *Señores de todo el mundo. Ideologías del imperio en España, Inglaterra y Francia en los siglos XVI, XVII y XVIII)*, Barcelona, Península, 1997.

———, *The Enlightenment: And Why It Still Matters*, Nueva York, Random House, 2013.

———, *La Ilustración y por qué sigue siendo importante para nosotros*, Madrid, Alianza, 2015.

Paine, Thomas, *Rights of Man*, en *The Political and Miscellaneous Works of Thomas Paine in Two Volumes*, Londres, R. Carlile, 1819.

———, *Common Sense, Rights of Man, and Other Essential Writings of Thomas Paine*, Nueva York, Signet Classics, 2003.

Palmer, Robert R., *A History of the Modern World* [1950], Nueva York, Alfred A. Knopf, 1971, 4ª ed.

Palonen, Kari, «Rhetorical and Temporal Perspectives on Conceptual Change», *Finish Yearbook of Political Thought*, vol. 3, 1999, pp. 41-59.

———, *Quentin Skinner: History, Politics, Rhetoric*, Cambridge, Malden, Polity, 2003.

———, *The Struggle with Time. A Conceptual History of «Politics» as an Activity*, Münster, LIT Verlag, 2006, 2ª ed.

———, «"Objectivity" in Parliamentary and Scholarly Disputes: On Max Weber's Rhetorical Redescription of a Concept», en *Essays in Honor of Hannu Nurmi. Homo Oeconomicus*, 26 (3/4) (2009), pp. 527-541.

Palos, Joan Lluís y Carrió-Invernizzi, Diana, «El estatuto de la imagen en la Edad Moderna», en Palos, Joan Lluís y Diana Carrió-Invernizzi, eds., *La historia imaginada. Construcciones visuales del pasado en la Edad Moderna*, Madrid, Centro de Estudios de la Europa Hispánica, 2008.

Palti, Elías José, «Koselleck y la idea de *Sattelzeit*. Un debate sobre modernidad y temporalidad», *Ayer*, núm. 53 (2004).

———, «The "Return of the Subject" as a Historico-Intellectual Problem», *History and Theory*, 43 (2004), pp. 79-80.

———, «Koselleck y la idea de *Sattelzeit*. Un debate sobre modernidad y temporalidad"», *Ayer*, núm. 53 (2004).

———, *La invención de una legitimidad. Razón y retórica en el pensamiento mexicano del siglo XIX. Un estudio sobre las formas del discurso político*, Ciudad de México, FCE, 2005.

———, «La frágil arquitectura del pensamiento moderno. Tiempo y secularización en la historiografía conceptual. Ensayo bibliográfico"», *Revista de Estudios Políticos*, núm. 134 (2006), pp. 241-257.

———, *El tiempo de la política. El siglo XIX reconsiderado*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007.

———, «Pensar históricamente en una era postsecular, o Del fin de los historiadores después del fin de la historia», en Sánchez León, Pablo y Jesús Izquierdo Martín, eds., *El fin de los historiadores. Pensar históricamente en el siglo XXI*, Madrid, Siglo XXI, 2008.

———, *El momento romántico: nación, historia y lenguajes políticos en la Argentina del siglo XIX*, Buenos Aires, Eudeba, 2009.

———, «Beyond Revisionism: The Bicentennial of Independence, The Early Republican Experience, and Intellectual History in Latin America,"», *Journal of the History of Ideas* 70, núm. 4 (2009), pp. 593-614.

———, «From Ideas to Concepts to Metaphors: The German Tradition of Intellectual History and the Complex Fabric of Language"», en Fernández Sebastián, Javier, ed., *Political Concepts and Time. New Approaches to Conceptual History*, Santander, McGraw Hill-Cantabria University Press, 2011, pp. 45-72.

———, «Ideas, conceptos, metáforas. La tradición alemana de historia intelectual y el complejo entramado del lenguaje"», en Fernández Sebastián, Javier y Gonzalo. Capellán de Miguel, eds., *Lenguaje, tiempo y modernidad. Ensayos de historia conceptual*, Santiago de Chile, Globo Editores, 2011, pp. 224-225.

———, *¿Las ideas fuera de lugar? Estudios y debates en torno a la historia político-intelectual latinoamericana*, Buenos Aires, Prometeo, 2014.

———, «The "Theoretical Revolution" in Intellectual History: From the History of Political Ideas to the History of Political Languages», *History and Theory* 53 (2014), pp. 387-405

Palti, Elías José, *Una arqueología de lo político. Regímenes de poder desde el siglo XVII*, Ciudad de México, FCE, 2018.
Pamparacuatro, Javier, *Signo y valor. Estudio sobre la estética semiótica del hecho literario*, Bilbao, UPV/EHU, 2012.
Paquette, Gabriel, *Enlightenment, Governance, and Reform in Spain and its Empire, 1759-1808*, Londres, Palgrave Macmillan, 2008.
———, «The Study of Political Thought in the Ibero-Atlantic World during the Age of Revolutions», *Modern Intellectual History*, 10, 2 (2013), pp. 437-448.
Pareja de Alarcón, Francisco, *La reconciliación de los partidos y el porvenir de España*, Madrid, Impr. de Frossart y Cía., 1843.
Paul, Herman, «Self-images of the Historical Profession: Idealized Practices and Myths of Origin», *Storia della Storiografia*, 59-60 (2011), pp. 157-170.
———, *Key Issues in Historical Theory*, Londres, Routledge, 2015.
———, *La llamada del pasado: claves de la teoría de la historia*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2016.
Paz, Octavio, *Itinerario*, Ciudad de México, FCE, 1993.
Pelayo Galindo, Orlando, «La libertad de prensa: un debate público en el foro de la prensa madrileña. De mayo a diciembre de 1813», en *La prensa en la Revolución liberal*, Madrid, Editorial Universidad Complutense, 1983, pp. 89-90 y 94.
Pensamiento Político de la Emancipación Venezolana, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1988.
Peralta Ruiz, Víctor, «Ilustración y lenguaje político en la crisis del Mundo Hispánico», *Nuevo Mundo / Mundos Nuevos*, núm. 7 (2007): <http://nuevomundo.revues.org/document3517.html>.
Pereira, Mateus Henrique y Lopes de Araujo, Valdei, «Actualismo y presente amplio: breve análisis de las temporalidades contemporáneas», *Desacatos* 55 (2017).
Pereira, Miriam H., *Revolução, finanças, dependência externa*, Lisboa, Sá da Costa, 1979.
Pereira das Neves, Lúcia Bastos, Ferreira, Fátima Sá e Melo y Pereira das Neves, Guilherme, orgs., *Linguagens da identidade e da diferença no mundo Ibero-americano (1750-1890)*, Jundiai, Paco Editorial, 2018.
Pérez de Camino, Manuel Norberto, *La Opinión*, Burdeos, Imprenta de Lawalle joven y sobrino, 1820.
Pérez de Guzmán y Gallo, Juan, «Embajada del conde de Fernán Núñez en París a los comienzos de la Revolución francesa», en *Memorias de la Real Academia de la Historia*, t. XII, Madrid, 1910.
Pérez Galdós, Benito, *La Corte de Carlos IV* [1873], Barcelona, Crítica, 1995.
Pérez Herrero, Pedro y Simón Ruiz, Inmaculada, coords., *El liberalismo, la creación de la ciudadanía y los Estados nacionales occidentales en el espacio atlántico (1787-1880)*, Bucaramanga (Colombia), Universidad Industrial de Santander-Universidad de Alcalá, 2010.
Pérez Ledesma, Manuel, ed., *Lenguajes de modernidad en la Península ibérica*, Madrid, UAM, 2012.
Pérez Vejo, Tomás, «Imágenes y lucha política en torno a 1808», *Secuencia Revista de Historia y Ciencias Sociales*, número conmemorativo, 2008, pp. 269-284.
Pérez, Joseph, *La revolución de las Comunidades de Castilla (1520-1521)*, Madrid, Siglo XXI, 1977.

Pérez, Joseph, «1789 y la América española: eco ultramarino de los acontecimientos franceses», en *Revolución, contrarrevolución e independencia. La Revolución francesa, España y América*, Madrid, Turner, 1989.
Pernau, Margrit y Sachsenmaier, Dominic, eds., *Global Conceptual History. A Reader*, Nueva York, Bloomsbury, 2016.
Peterfreund, Stuart, *Turning Points in Natural Theology from Bacon to Darwin*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2012.
Peyrou, Florencia, *Tribunos del pueblo. Demócratas y republicanos durante el reinado de Isabel II*, Madrid, CEPC, 2008.
Phillips, Mark Salber, «Distance and Historical Representation», *History Workshop Journal* 57 (2004), pp. 123-141.
———, *On Historical Distance*, New Haven, Yale University Press, 2013.
———, Caine, Barbara y Thomas, Julia Adeney, *Rethinking Historical Distance. Re-Enactment History*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2013.
———, y Schochet, Gordon, eds., *Questions of Tradition*, Toronto, University of Toronto Press, 2004.
Pichetto, Maria Teresa, «La "respublica Hebraeorum" nella rivoluzione americana», *Il Pensiero Politico*, núm. 35 (2002), pp. 497-500.
Pieterse, Wilhelmina C., *Daniel Levi De Barrios Als Geschiedschrijver Van De Portugees-Israelietische Gemeente Te Amsterdam in Zijn «Triumpho Del Govierno Popular»*, Ámsterdam, Scheltema & Holkema NV, 1968.
———, «Fontes referentes às relações entre Portugal e Amsterdão no século XVII», in *Portugueses em Amsterdao 1600-1680*, red. por Renée Kistemaker e Tirtsah Levie, Ámsterdam, Amsterdams Historisch Museum-De Bataafsche Leeuw, 1988.
Pietschmann, Horst, *Las reformas borbónicas y el sistema de intendencias en la Nueva España. Un estudio político-administrativo*, Ciudad de México, FCE, 1996.
———, dir., *Atlantic History. History of the Atlantic System*, Gottinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 2002.
Pii, Eluggero, ed., *I linguaggi politici delle rivoluzioni in Europa XVII-XIX secolo*, Florencia, Olschki, 1992.
Pimenta, João Paulo Garrido, «História dos conceitos e história comparada: elementos para um debate», *Almanack Braziliense*, 7 (2007), pp. 56-60.
———, *Brasil y las independencias de Hispanoamérica*, Castellón de la Plana, Universitat Jaume I, 2007.
———, *La independencia de Brasil y la experiencia hispanoamericana (1808-1822)*, Santiago de Chile, DIBAM-Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2017.
Pimentel, Juan, *Fantasmas de la ciencia española*, Madrid, Marcial Pons, 2020.
Pinker, Steven, *En defensa de la Ilustración. Por la razón, la ciencia, el humanismo y el progreso*, Barcelona, Paidós, 2018.
———, *Enlightenment Now. The Case for Reason, Science, Humanism and Progress*, Nueva York, Viking, 2018.
Pino Díaz, Fermín del, «El Siglo de Oro español contra la Ilustración francesa, o la barbarie replicada», en González Fisac, Jesús, ed., *Barbarie y civilización*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 2014, pp. 145-162.
Piqueres Díez, Antonio J., «José I, maléfico o divino», en La Parra López, Emilio, coord., *La imagen del poder. Reyes y regentes en la España del siglo XIX*, Madrid, Síntesis, 2011, pp. 77-132.

Piron, Sylvain, *L'Occupation du monde*, Bruselas, Zones Sensibles, 2018.
Pitkin, Hanna F., *El concepto de representación*, Madrid, CEC, 1985.
Pocock, John G. A., «The Origins of Study of the Past: A Comparative Approach», *Comparative Studies in Society and History*, 4 (1961-1962), pp. 209-246.
———, *Politics, Language, and Time*, Londres, Methuen, 1972.
———, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1975
———, «Time, Institutions and Action: An Essay on Traditions and their Understanding"» (1968), en *Political Thought and History. Essays on Theory and Method*, Cambridge, CUP, 2009, pp. 187-216.
———, " «Tiempo, instituciones y acción: Un ensayo sobre las tradiciones y su comprensión"», en Pocock, John G. A, *Pensamiento político e historia. Ensayos sobre teoría y método*, Madrid, Akal, 2011, pp. 199-228.
———, *Virtud, comercio e historia. Ensayos sobre pensamiento político e historia en el siglo XVIII*, Bogotá, Temis, 2018.
Polvorinos, Alberto Pacho, *Del Antiguo Régimen a la España moderna. Manuel Traggia (de S. Tomás) OCD, protagonista e intérprete del tránsito*, Burgos, Ediciones Aldecoa, 1979.
Pombo, Manuel Antonio y Guerra, José Joaquín, eds., *Constituciones de Colombia*, Bogotá, Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 1951.
Pombo, Miguel de, *Constitución de los Estados Unidos de América según se propuso por la Convención tenida en Filadelfia el 17 de Septiembre de 1787...*, Santafé de Bogotá, Imprenta Patriótica de D. Nicolás Calvo, 1811.
Pomian, Krzysztof, *L'ordre du temps*, París, Gallimard, 1984.
Popkin, Richard, «The Fifth Monarchy Redux», en Blom, Hans, John Christian Laursen y Luisa Simonutti, eds., *Monarchisms in the Age of Enlightenment: Liberty, Patriotism, and the Common Good*, Toronto, University of Toronto Press, 2007, pp. 162-172.
Portillo Valdés, José M., *Crisis atlántica. Autonomía e independencia en la crisis de la monarquía hispana*, Madrid, Marcial Pons, 2006.
———, «De la Monarquía católica a la nación de los católicos», *Historia y Política*, núm. 17 (2007), pp. 17-35.
———, «Del gobierno de la monarquía al gobierno de la sociedad», *Revista de História das Ideias*, vol. 37 (2019), pp. 167-185.
Potter, Janice, *The Liberty We Seek: Loyalist Ideology in Colonial New York and Massachusetts*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1983.
Pouillon, Jean, *Fétiches sans fétichisme*, París, Maspero, 1975.
Pradt, Dominique de, *L'Europe et l'Amérique en 1821*, París, chez Béchet aîné, 1822.
Prakash, Gyan, ed., *After Colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Displacements*, Princeton, Princeton University Press, 1995,
Premo, Bianca, *The Enlightenment on Trial: Ordinary Litigants and Colonialism in the Spanish Empire*, Nueva York, OUP, 2017.
Prickett, Stephen, *Modernity and the Reinvention of Tradition. Backing into the Future*, Cambridge, CUP, 2009.
Propaganda democrática. Instrucción política del pueblo. Derrota de los viejos partidos políticos. Deberes y porvenir de la democracia española, Madrid, Impr. de Andrés Peña, 1849.

Prost, Antoine, *Doce lecciones sobre la historia*, Madrid, Cátedra, 2001 [ed. orig.: París, Seuil, 1996], p. 150.
Psillos, Stathis y Curd, Martin, eds., *Routledge Companion to the Philosophy of Science*, Nueva York/Londres, Routledge, 2008.
Puente y Villanúa, José, *Filosofía de la historia. Discurso pronunciado en la solemne inauguración de los estudios de la Universidad de Zaragoza el día 1°* de Octubre de 1862, Zaragoza, Impr. de Agustín Peiró, 1862.
Puga García, María Teresa, *Fernando VII*, Barcelona, Ariel, 2004.
Puglia, Santiago Felipe, *Desengaño del hombre*, Filadelfia, Francis Bailey, 1794.
Puigblanch, Antonio, *Opúsculos gramático-satíricos* [1828], Barcelona, Curial, 1976.
Puigserver, Felipe, *El Teólogo Democrático ahogado en las angélicas fuentes, o Respuesta del maestro Fray Felipe Puigserver, de la Orden de Predicadores a la segunda parte del que se tituló El Tomista en las Cortes*, Mallorca, Felipe Guasp, impresor del Santo Oficio, 1815.
Pulkkinen, Oili, «Political Bodies as Living Mechanism in Scottish Political Theory during the Late Eighteenth Century», *Contributions to the History of Concepts*, núm. 5 (2009), pp. 48-70.
Pym, Anthony, *Negotiating the Frontier: Translators and Intercultures in Hispanic History*, Londres/Nueva York, Routledge, 2000.
Queralt, María Pilar, *La vida y la época de Fernando VII*, Barcelona, Planeta, 1999.
Quevedo y Villegas, Francisco de, *Política de Dios, gobierno de Cristo* [1626-1635], ed. de James O. Crosby, Madrid, Castalia, 1966.
———, *Poesías*, ed. de José Manuel Blecua, Madrid, Castalia, 1969-1971.
———, *La hora de todos y la Fortuna con seso* (1635), ed. de Luisa López-Grigera, Madrid, Castalia, 1975.
Quijada, Mónica, «Sobre el origen y difusión del nombre "América latina" (o Una variación heterodoxa en torno al tema de la construcción social de la verdad», *Revista de Indias*, vol. LVIII, núm. 214 (1998).
Quijada, Mónica, «Las "dos tradiciones". Soberanía popular e imaginarios compartidos en el mundo hispánico en la época de las grandes revoluciones atlánticas», en Rodríguez O., Jaime E. coord., *Revolución, independencia y las nuevas naciones de América*, Madrid, Mapfre-Tavera, 2005, pp. 61-86.
———, «Sobre "nación", "pueblo", "soberanía" y otros ejes de la modernidad en el mundo hispánico», en Rodríguez O., Jaime E., coord., *Las nuevas naciones: España y México 1800-1850*, Madrid, Fundación Mapfre, 2008, pp. 19-51.
———, y Bustamante, Jesús, eds., *Élites intelectuales y modelos colectivos. Mundo ibérico (siglos XVI-XIX)*, Madrid, CSIC, 2002.
Quinet, Edgar, *Le Christianisme et la Révolution française* (1845), París, Fayard, 1984.
Quintana, Manuel José, *Memoria sobre el proceso y prisión de D. Manuel José Quintana*, Pamplona, 30-I-1818, en *Obras inéditas de D. Manuel José Quintana*, Madrid, Medina y Navarro, 1872.
———, *Obras Completas*, Madrid, Atlas, 1946.
Rakove, Jack N., *Original Meanings. Politics and Ideas in the Making of the Constitution*, Nueva York, Vintage Books, 1997.
Ramírez, Ignacio, El Nigromante, *La palabra de la Reforma en la República de las letras. Una antología general*, ed. de Liliana Weinberg, Ciudad de México, FCE-UNAM, 2009.

Ramírez, Wenceslao, Marqués de Villaurrutia, *Fernando VII, rey constitucional. Historia diplomática de España de 1820 a 1823*, Madrid, Francisco Beltrán, 1922.
Ramón Solans, Francisco Javier, «Conjugando los tiempos presentes. Figuras temporales de la contrarrevolución española, 1789-1814», *Historia y Política* 28 (2012), pp. 215-243.
———, «Milagros, visiones apocalípticas y profecías. Una lectura sobrenatural de la Guerra de la Independencia», *Ayer* 96/4 (2014), pp. 83-104.
———, «La hidra revolucionaria. Apocalipsis y antiliberalismo en la España del primer tercio del siglo XIX», *Hispania*, 77/256 (2017), pp. 471-496.
——— y Romero Ferrer, Alberto, coords., *Liberty, liberté, libertad: el mundo hispánico en la era de las revoluciones*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 2010.
Ramos Santana, Alberto y Romero Ferrer, Alberto, eds., *Cambio político y cultural en la España de entre siglos*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 2008.
Ramos, Rui, «República-Portugal», *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850*, vol. I.
Raphael, Lutz, *La ciencia histórica en la era de los extremos. Teorías, métodos y tendencias desde 1900 hasta la actualidad*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2012.
Raulff, Ulrich, *Adiós al caballo. Historia de una separación*, Barcelona, Taurus, 2018.
Raynal, Guillaume-Thomas, *Histoire philosophique et politique des établissements & du comerce des Européens dans les deux Indes* [Ámsterdam, 1770], La Haya, Gosse, 1776.
Rayner, Jeremy, «Between Meaning and Event: An Historical Approach to Political Metaphors», *Political Studies*, XXXII (1984), pp. 537-550.
Razo Navarro, José Antonio, «De los catecismos teológicos a los catecismos políticos. Libros de texto de educación cívica durante el periodo 1821-1861», *Tiempo de educar*, Toluca (México), I/1 (1999), pp. 93-116.
Rebollo Lieberman, Julia, *El Teatro Alegórico De Miguel (Daniel Leví) De Barrios*. Newark, Del., Juan de la Cuesta, 1996.
Reck, Erich H., *The Historical Turn in Analytic Philosophy*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2013.
Redondo, Augustin, ed., *Le corps comme métaphore dans l´Espagne des xvie et XVIIe siècles*, París, La Sorbonne Nouvelle, 1992.
Redondo, Pablo y Salgado, Sebastián, *La isla de la verdad y otras metáforas en filosofía*, Santander, El Desvelo, 2017.
Reguera, Marcos, *El imperio de la democracia en América: John L. O'Sullivan y la formación del concepto de Destino Manifiesto*, Tesis doctoral, Bilbao, UPV/EHU, 2019.
Reichardt, Rolf E., *La Revolución francesa y la cultura democrática. La sangre de la libertad*, Madrid, Siglo XXI, 2002.
Remaud, Olivier, «Accelerating Change and Trigger Events», en Tamm, Marek, ed., *Afterlife of Events: Perspectives on Mnemohistory*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2014, pp. 62-78.
Renan, Ernest, *L'avenir de la science* [1848-1849], París, Calmann-Lévy, 1910.
Reszler, André, *Mitos políticos modernos*, Ciudad de México, FCE, 1984.
Révah, I. S., «Les Écrivains Manuel de Pina et Miguel De Barrios et la censure de la communauté Judeo-Portugaise d'Amsterdam», *Tesoro de los Judíos Sefardíes* 8 (1965), pp. 74-91.

Revault d'Allonnes, Myriam, *La Crise sans fin. Essai sur l'expérience moderne du temps*, París, Seuil, 2012.
Revel, Jacques, ed., *Jeux d'échelles. Le micro-analyse à l'expérience*, París, Seuil-Gallimard, 1996.
Rey de Castro Arena, Alejandro, *El pensamiento político y la formación de la nacionalidad peruana, 1780-1820*, Lima, UNMSM, 2008.
Reyero, Carlos, «Arte y compromiso. Los artistas y las imágenes en la lucha política a comienzos del siglo XIX», en Ramos Santana, Alberto y Alberto Romero Ferrer, eds., *Cambio político y cultural en la España de entresiglos*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 2008, pp. 407-436.
———, *Alegoría, nación y libertad. El Olimpo constitucional de 1812*, Madrid, Siglo XXI, 2010.
Rheinberger, Hans-Jörg, *On Historicizing Epistemology: An Essay*, Stanford, Stanford University Press, 2010.
Richards, Robert J., *The Romantic Conception of Life. Science and Philosophy in the Age of Goethe*, Chicago, The University of Chicago Press, 2002.
Richter, Melvin, «Conceptualizing the Contestable: "Begriffsgeschichte" and Political Concepts», en Scholtz, Gunter, ed., *Die Interdisziplinarität der Begriffsgeschichte*, Hamburgo, Mainer, 2000.
Rico, Dámaso, *El Progreso*, Cuenca, Imprenta de Francisco Gómez, 1838.
Rico y Amat, Juan, *Libro de los diputados y senadores*, Madrid, R. Vicente, 1862.
———, *Diccionario de los políticos* [1855], ed. de Diego Sevilla Andrés, Madrid, Narcea, 1976.
Rico, Francisco, *El pequeño mundo del hombre. Vida y fortuna de una idea en la cultura española*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2008.
Ricœur, Paul, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Fort Worth, Texas, Christian University Press, 1976.
———, *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid, Trotta, 2003.
Rieu-Millán, Marie-Laure, «Les Cortès de Cadix et leur députés d'outre-mer face au modèle français de révolution politique», en *Les Révolutions Ibériques et Ibéro-Américaines à l'aube du XIXe siècle*, París, Maison des Pays Ibériques-CNRS, 1991, pp. 139-160.
Rigney, Ann, *The Rhetoric of Historical Representation. Three Narrative Histories of the French Revolution*, Cambridge, CUP, 1990.
Rivera, Víctor Samuel, «Historia-Perú», *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850*, vol. I.
Rivera García, Antonio, «Relativismo e historia de los conceptos políticos», *Daimon* 24 (2001).
Roca Vernet, Jordi, «Las imágenes en la cultura política liberal durante el Trienio (1820-1823): El caso de Barcelona», *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo*, núm. 10, 2002, pp. 67-97.
Rocafuerte, Vicente, *Ideas necesarias a todo pueblo americano independiente que quiera ser libre*, Filadelfia, D. Huntington, 1821.
———, *Bosquejo ligerísimo de la revolución de Mégico, desde el grito de Iguala hasta la proclamación imperial de Iturbide*, Filadelfia, Impr. de Teracrouef y Naroajeb, 1822.
———, *El Sistema Colombiano, popular, efectivo y representativo es el que más conviene a la América independiente*, Nueva York, Imprenta de A. Paul, 1823.

Rocafuerte, Vicente, *Lecciones para las Escuelas de Primeras Letras: sacadas de las Sagradas Escrituras, siguiendo el texto literal de la traducción del Padre Scio, sin notas ni comentos*, Nueva York, Imprenta de A. Paul, 1823.

———, *Un americano ibre*, Ciudad de México, SEP, 1947.

Rodgers, Daniel T., «Republicanism: the Career of a Concept», *The Journal of American History*, 79/1 (1992).

———, «The Traditions of Liberalism», en Phillips, Mark S. y Gordon Schochet, eds., *Questions of Tradition*, Toronto, Toronto University Press, 2004, pp. 202-232.

Rodó, José Enrique, *Ariel*, Valencia, Prometeo, 1910.

Rodríguez de las Heras, Antonio y Ruiz Franco, Rosario, eds., *1808: Controversias historiográficas*, Madrid, Actas, 2010.

Rodríguez Ordóñez, Jaime E., *The Emergence of Spanish America: Vicente Rocafuerte and Spanish Americanism, 1808-1832*, Berkeley/Los Ángeles, University of California Press, 1975.

———, *Revolución, independencia y las nuevas naciones de América*, Madrid, Fundación Mapfre-Tavera, 2005.

———, ed., *The Divine Charter. Constitutionalism and Liberalism in Nineteenth-Century Mexico*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2007.

———, *El nacimiento de Hispanoamérica: Vicente Rocafuerte y el hispanoamericanismo, 1808-1832*, Ciudad de México, FCE, 1980 (2ª ed.: Quito, Universidad Andina Simón Bolívar-Corporación Editora Nacional, 2007).

———, *Monarquía, constitución, independencia y república: La transición de Vicente Rocafuerte del antiguo al nuevo régimen*, Ciudad de México, Instituto Mora-El Colegio de Michoacán, 2008.

Rodríguez Ordóñez, Jaime E., coord., *Las nuevas naciones: España y México 1800-1850*, Madrid, Fundación Mapfre, 2008.

Rodríguez R., Gustavo Humberto, *Ezequiel Rojas y la primera República liberal*, Bogotá, Club Social Miraflores, 1970.

Rodríguez, Miguel Antonio, *Oración fúnebre en las exequias de los que murieron en el cuartel el dos de agosto de 1810*, Quito, Imprenta del Gobierno, 1923.

Rojas, Rafael, «Traductores de la libertad: el americanismo de los primeros republicanos», en Carlos Altamirano, dir., *Historia de los intelectuales en América Latina. Vol. I. La ciudad letrada, de la conquista al modernismo*, ed. de Jorge Myers, Buenos Aires, Katz, 2008, pp. 205-226.

———, *Las Repúblicas del aire. Utopía y desencanto en la revolución de Hispanoamérica*, Madrid, Taurus, 2009.

Romeo, María Cruz y Sierra, María coords., *La España liberal 1833-1874*, Madrid, Marcial Pons Historia-Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2014.

Romero, Luis Alberto, «Ilustración y liberalismo en Iberoamérica, 1750-1850», en Vallespín, Fernando, ed., *Historia de la teoría política*, Madrid, Alianza, 1990-1993, 5 vols., vol. 3 (1991), pp. 448-485.

Rorty, Richard, *La filosofía en el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1983.

Rosa, Hartmut y Scheuerman, William E., *Social Acceleration. A New Theory of Modernity*, Nueva York, Columbia University Press, 2013.

———, *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*, Buenos Aires, Katz, 2016.

Rosa, Hartmut y Scheuerman, William E., eds., *High-Speed Society. Social Acceleration, Power, and Modernity*, Filadelfia, Pennsylvania University Press, 2009.

Rosanvallon, Pierre, *Para una historia conceptual de lo político*, Buenos Aires, FCE, 2003.

———, *Le modèle politique français. La société civile contre le jacbinisme de 1789 à nos jours*, París, Seuil, 2004.

Rosas Lauro, Claudia, *Del trono a la guillotina. El impacto de la Revolución francesa en el Perú (1789-1808)*, Lima, IFEA, 2006.

Roscio, Juan Germán, *El triunfo de la libertad sobre el despotismo, en la confesión de un pecador arrepentido de sus errores políticos, y dedicado a desagraviar en esta parte a la religión ofendida con el sistema de la tiranía* [1817], Filadelfia, Imprenta de N. Carey e Hijos, 1817-1821, 2 vols.

———, *Obras*, ed. de Pedro Grases, Caracas, Secretaría General de la Décima Conferencia Interamericana, 1953, 3 vols.

Rose-De Viejo, Isadora, «Las alegorías para el palacio madrileño de Godoy», en VV. AA., *Goya*, Barcelona, Fundación Amigos del Museo del Prado-Galaxia Gutenberg, 2002, pp. 99-118.

Rosen, Michael, «Die Weltgeschichte ist das Weltgericht», en Rush, Fred y Jürgen Stolzenberg, eds., *Internationales Jahrbuch des deutschen Idealismus*, «Geschichte/History», Berlín, De Gruyter, 2014, pp. 256-272.

Rosenblat, Ángel, *Nuestra lengua en ambos mundos*, Barcelona, Salvat-Alianza, 1971.

Rosenfeld, Sophia, *A Revolution in Language. The Problem of Signs in Late Eighteenth-Century France*, Stanford, California, Stanford University Press, 2001.

Rosling, Hans, *Factfulness*, Bilbao, Deusto, 2018.

———, *Factfulness*, Londres, Sceptre, 2018.

Rossi, Pietro, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Turín, Einaudi, 1971.

Rubia Prado, Francisco de la y Torrecilla, Jesús, eds., *Razón, tradición y modernidad: re-visión de la Ilustración hispánica*, Madrid, Tecnos, 1996.

Rubio, Carlos, *Teoría del progreso*, Madrid, Manuel de Rojas, 1859.

Rubio-Carracedo, José, «Ciudadanos y príncipes. El concepto de ciudadanía activa en Juan de Mariana», *Revista de Estudios Políticos*, núm. 138 (2007), pp. 129-156.

Rudolph, Susanne Hoeber, «The Imperialism of Categories. Situating Knowledge in a Globalizing World», *Perspectives on Politics* 3 (1) (2005), pp. 5-14.

Ruiz Barrera, María Teresa, «Redención de cautivos. Una especial obra de misericordia de la Orden de la Merced», en Campos y Fernández de Sevilla, Francisco Javier, coord., *La Iglesia española y las instituciones de caridad*, San Lorenzo del Escorial, Ediciones Escurialenses, 2006, pp. 841-842.

Ruiz Otín, Doris, *Política y sociedad en el vocabulario de Larra*, Madrid, CEC, 1983.

Rújula, Pedro, «Fraternité catholique et fraternité révolutionnaire en Espagne, fin du XVIIIe-1848», en Gilles Bertrand, Catherine Brice y Gilles Montègre, dirs., *Fraternité. Pour une histoire du concept*, Les Cahiers du CRHIPA, núm. 20, 2012, pp. 115-133.

———, y Canal, Jordi, eds., *Guerra de ideas. Política y cultura en la España de la Guerra de la Independencia*, Madrid, Marcial Pons, 2012.

Runia, Eelco, «Presence», *History and Theory* 45/1 (2006), pp. 1-29.

———, *Moved by the Past. Discontinuity and Historical Mutation*, Nueva York, Columbia University, 2014.

Rüsen, Jörn, *Historische Vernunft. Grundzüge einer Historik I: Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft*, Gotinga, Vanderhoeck & Ruprecht, 1983.

Rüsen, Jörn, «Historical Consciousness: Narrative Structure, Moral Function, and Ontogenetic Development», en Seixas, Peter, ed., *Theorizing Historical Consciousness*, Toronto, University of Toronto Press, 2004, pp. 63-85.

———, «Tradition: A Principle of Historical Sense-Generation and its Logic and Effect in Historical Culture», *History and Theory* 51/4, (2012), pp. 48-49.

Rush, Fred y Stolzenberg, Jürgen, eds., *Internationales Jahrbuch des deutschen Idealismus*, «Geschichte/History», Berlín, De Gruyter, 2014.

Sachsenmaier, Dominic, *Global Perspectives on Global History. Theories and Approaches in a Connected World*, Cambridge, CUP, 2011.

Safranski, Rüdiger, *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, Barcelona, Tusquets, 2009.

Sagra, Ramón de la, *Aforismos sociales. Introducción a la Ciencia Social*, Madrid, Imprenta del Colegio de Sordo-Mudos, 1849.

Sagredo Baeza, Rafael, *Los catecismos políticos americanos, 1811-1827*, Aranjuez, Fundación Mapfre-Ediciones Doce Calles, 2009.

Sahlins, Marshall, *La ilusión occidental de la naturaleza humana*, Ciudad de México, FCE, 2011.

Salmerón y Alonso, Francisco, «Efemérides políticas. Febrero» *Almanaque político y literario de La Iberia*, Madrid, Imprenta de La Iberia, 1860.

Salmón, Manuel, *Resumen histórico de la Revolución de España. Año de 1808* [1812], Madrid, Viuda de Barco, 1820 (2ª ed.).

Salvatore, Ricardo, *Wandering Paysanos: State Order and Subaltern Experience in Buenos Aires during the Rosas Era*, Durham, Duke University Press, 2003.

Samper, José María, *Apuntamientos para la historia política y social de la Nueva Granada*, Bogotá, Imprenta del Neo-Granadino, 1853.

San Bartolomé, fray José de, *El liberalismo y la rebelión, confundidas por una tierna y delicada doncella. Sermón predicado el día 15 de mayo de 1816*, Ciudad de México, Oficina de la Calle de Santo Domingo y esquina de Tacuba, 1817.

San Francisco, Alejandro, «Democracia-Chile», *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos fundamentales, 1770-1870*, tomo II, vol. 2.

San Miguel, Evaristo, *De la guerra civil de España*, Madrid, Imprenta de Don Miguel de Burgos, 1836.

Sánchez García, Raquel, *Alcalá Galiano y el liberalismo español*, Madrid, CEPC, 2005.

Sánchez Gómez, Julio, «Brasil y Uruguay: dos procesos de independencia íntimamente relacionados», en Juan Bosco Amores Carredano, ed., *Las independencias iberoamericanas ¿un proceso imaginado?*, Bilbao, UPV/EHU, 2009, pp. 139-182.

Sánchez León, Pablo, «Decadencia y regeneración. La temporalidad de los conceptos fundamentales de la modernidad española», en Fernández Sebastián, Javier y Gonzalo Capellán de Miguel, eds., *Conceptos políticos, tiempo e historia. Nuevos enfoques en historia conceptual*, Santander, McGraw Hill-Ediciones Universidad de Cantabria, 2013, pp. 271-300.

———, e Izquierdo Martín, Jesús, eds., *El fin de los historiadores. Pensar históricamente en el siglo XXI*, Madrid, Siglo XXI, 2008.

Sánchez Mantero, Rafael, «Tres personajes en la crisis del antiguo régimen: Godoy, José I y Fernando VII. La historiografía y la imagen», en Rodríguez de las Heras, Antonio y Rosario Ruiz Franco, eds., *1808: Controversias historiográficas*, Madrid, Actas, 2010, pp. 173-183.

Sanders, James, *Contentious Republicans: Popular Politics, Race, and Class in Nineteenth-Century Colombia*, Durham, NC, Duke University Press, 2004.

Sandoz, Ellis, ed., *Political Sermons of the American Founding Era: 1730-1805*, Indianapolis, Liberty Fund, 1998.

Santa María, Juan de, *Tratado de república y policía cristiana para reyes y príncipes*, Madrid, Imprenta Real, 1615.

Santana Acuña, Álvaro, reseña del libro de Jean Terrier, *Visions of the Social: Society as a Political Project in France, 1750-1950* (Leiden y Boston, Brill, 2011), en *Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas*, núm. 1 (2012).

Santos Herceg, José, «La imagen de América en Hegel. De la caricatura a la falta de respeto», en Choza, J. y M. Betancourt, comps., *América Latina en los pensadores occidentales*, Sevilla, Thémata-Plaza y Valdés, 2009, pp. 31-42.

Saralegui Benito, Miguel, «El antiespañolismo de la *Carta de Jamaica*: entre la legitimidad de la independencia y la justificación del fracaso republicano», *Revista de Indias*, vol. LXXVII, núm. 270 (2017), pp. 405-429.

Saranyana, Josep-Ignasi, dir., Alejos Grau, Carmen-José, coord., *Teología en América Latina*. vol. II/2. *De las guerras de independencia hasta finales del siglo XIX (1810-1899)*, Madrid, Iberoamericana/Vervuert, 2008.

Sarmiento, Domingo F., *Obras Completas*, Buenos Aires, Editorial Luz del Día, 1949.

———, *Facundo. Civilización y barbarie*, ed. de Roberto Yanhi, Madrid, Cátedra, 1993.

Sarmiento, Domingo F., *Recuerdos de provincia. Mi defensa*, ed. de Tulio Halperin Donghi, Buenos Aires, Emecé, 2011.

Sayre, Eleanor A., «Goya, un momento en el tiempo», en *Goya y la Constitución de 1812*, Madrid, Museo Municipal de Madrid, 1983, pp. 55-69.

Scandellari, Simonetta, «Entre revoluciones y constituciones: La interpretación de los sucesos napolitanos de 1799 en el "Saggio storico" de Vincenzo Cuoco», *Res Publica*, núm. 22 (2009), pp. 83-110.

Scavino, Dardo, *Narraciones de la independencia. Arqueología de un fervor contradictorio*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2010.

———, *Las fuentes de la juventud. Genealogía de una devoción moderna*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2015.

Scheuerman, William E., *Liberal Democracy and the Social Acceleration of Time*, Baltimore/Londres, The Johns Hopkins University, Press, 2004.

Schieder, Wolfgang y Sellin, Volker, eds., *Sozialgeschichte in Deutschland: Entwicklungen und Perspektivenim internationalen Zusammenhang*, II, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1987

Schiffman, Zachary S., *The Birth of the Past*, Baltimore, MD, The Johns Hopkins University Press, 2011.

Schinkel, Anders, «Imagination as a Category of History: An Essay concerning Koselleck's Concepts of Erfahrungsraum and Erwartungshorizont», *History and Theory*, vol. 44, núm. 1 (2005), pp. 42-54.

Schlesinger Jr, Arthur M. y White, Morton eds., *Paths of American Thought*, Boston, Houghton-Mifflin, 1963.

Schlieben-Lange, Brigitte, *Idéologie. Révolution et uniformité de la langue*, Lieja, Mardaga, 1996.

Schmidt, Peer, «"Siéndome preciso no perder un minuto". Tiempo y percepción del tiempo en México (1810-1910)», en Mayer, Alicia y Juan Ramón de la Fuente,

eds., *México en tres momentos: 1810-1910-2010. Hacia la conmemoración del Bicentenario de la Independencia y del Centenario de la Revolución Mexicana. Retos y perspectivas*, Ciudad de México, UNAM, 2007, vol. II, pp. 271-282.
Schmieder, Falko, «Absolutismo de la realidad. Para una comprensión de la historia moderna en Hans Blumenberg y Reinhart Koselleck», en Faustino Oncina Coves y Pedro García-Durán, eds, *Hans Blumenberg: historia in/conceptual, antropología y modernidad*, Valencia, Pre-Textos, 2015, pp. 101-119.
Scholberg, Kenneth, «Miguel De Barrios and the Amsterdam Sephardic Community», *Jewish Quarterly Review* 8, núm. 2 (1962), pp. 120-159.
Scholtz, Gunter, ed., *Die Interdisziplinarität der Begriffsgeschichte*, Hamburgo, Mainer, 2000.
Schon, Donald A., *Displacements of Concepts*, Londres, Tavistock, 1963.
Schultz, Kirsten, *Tropical Versailles: Empire, Monarchy and the Portuguese Royal Court in Rio, 1808-21*, Nueva York, Routledge, 2001.
Scott, Joan W., *Théorie critique de l'histoire*, París, Fayard, 2009.
Scott, Jonathan, *Algernon Sidney and the English Republic 1623-1677*, Cambridge, CUP, 1988-1991, 2 vols.
Sebastiani, Silvia, «Las escrituras de la historia del Nuevo Mundo: Clavijero y Robertson en el contexto de la Ilustración europea», *Historia y Grafía* 37, 2011.
———, «L'Amérique des Lumières et la hiérarchie des races. Disputes sur l'écriture de l'histoire dans l'*Encyclopaedia Britannica* (1768-1788)», *Annales HSS* 2 (2012), pp. 327-341.
Sebreli, Juan José, *Las aventuras de la vanguardia: El arte moderno contra la modernidad*, Buenos Aires, Penguin Random House, 2011.
Seixas, Peter, ed., *Theorizing Historical Consciousness*, Toronto, University of Toronto Press, 2004.
Sempere y Guarinos, Juan, *Historia del Derecho español*, Madrid, Imprenta Nacional, 1823.
Senellart, Michel, *Les arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept du gouvernement*, París, Seuil, 1995.
Seoane, María Cruz, *El primer lenguaje constitucional español (las Cortes de Cádiz)*, Madrid, Moneda y Crédito, 1968.
Serrano, Ezio, «Pueblo-Venezuela», *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850*, vol. I.
Seth, Sanjay, *Subject Lessons. The Western Education of Colonial India*, Durham/Londres, Duke University, 2007.
Sewell, William H., *Logics of History: Social Theory and Social Transformation*, Chicago, The University of Chicago Press, 2005.
Shapin, Steven, «Of Gods and Kings: Natural Philosophy and Politics in the Leibniz-Clarke Disputes», *Isis* 72/2 (1981), pp. 187-215.
Shapiro, Barbara, «The Concept "Fact": Legal Origins and Cultura Difussion», *Albion* 26/2 (1994), pp. 227-252.
Shapiro, Gisèle, «The Sociology of Reception», en Brenda Deen Schildgen, Ralph Hexter, eds., *Reading the Past Across Space and Time: Receptions and World Literature*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2016, pp. 321-339.
Shils, Edward, *Tradition*, Chicago, Chicago University Press, 1981.

Shklar, Judith N., *Men and Citizens. A Study of Rousseau's Social Theory*, Cambridge, CUP, 1969.
Sierra, María, «"Legisladores hereditarios": la historia como naturaleza en la ley liberal», en Romeo, María Cruz y María Sierra, coords., *La España liberal 1833-1874*, Madrid, Marcial Pons Historia-Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2014, pp. 23-50.
Sierra O'Reilly, Justo, *Los indios del Yucatán*, ed. de Carlos R. Menéndez, Mérida, Fondo Editorial del Yucatán, 1955-1957, 2 vols.
Silva, Renán, *Los ilustrados de Nueva Granada, 1760-1808: Genealogía de una comunidad de interpretación*, Medellín, Fondo Editorial EAFIT-Banco de la República, 2002.
Silva y Palafox, Agustín de, *El templo del Destino o el tiempo futuro. Drama heroico en cuatro actos*, Cádiz, Imprenta Tormentaria, 1812.
Simal, Juan Luis, «Más allá de la metáfora: el lenguaje de esclavitud y libertad en el primer liberalismo español», en Pérez Ledesma, Manuel, ed., *Lenguajes de modernidad en la Península ibérica*, Madrid, UAM, 2012, pp. 117-154.
———, «Fernando VII, "el tirano de España": Liberales exiliados contra la monarquía borbónica», en Martínez Millán, José, Concepción Camarero Bullón y Marcelo Luzzi Traficante, coords., *La Corte de los Borbones: Crisis del modelo cortesano*, Madrid, Polifemo, 2013, vol. 2, pp. 823-843.
———, y Martykánová, Darina. «Ferdinand and the Sultan. The Metaphor of the Turk and the Crisis of the Spanish Monarchy in the Early Nineteenth Century», *Contributions to the History of Concepts* 10/1 (2015), pp. 1-26.
Simay, Philippe, «El tiempo de las tradiciones. Antropología e historicidad», en Delacroix, Christian, François Dosse y Patrick García, eds., *Historicidades*, Buenos Aires, Waldhuter, 2010.
Simmel, Georg, *Problemas de filosofía de la historia*, Buenos Aires, Nova, 1950.
Simmons, Merle E., *La revolución norteamericana en la independencia de Hispanoamérica*, Madrid, Fundación Mapfre, 1992.
Simon, Zoltán Boldizsár, *History in Times of Unprecedented Change. A Theory for the 21st Century*, Londres, Bloomsbury Academic, 2019.
Skinner, Quentin, «Meaning and Understanding in the History of Ideas», *History and Theory*, VIII/1 (1969), pp. 1-53.
———, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, Ciudad de México, FCE, 1985-1986, 2 vols.
———, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge, CUP, 1996.
———, *Visions of Politics, vol. 1. Regarding Method*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
———, «Surveying the *Foundations*: A Retrospect and Reassessment"», en Brett, Annabel, Tully, James y Hamilton, Holly, eds., *Rethinking the Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge, CUP, 2006.
Sloan, Phillip, «Natural History, 1670-1802», en Olby, Robert C., *et al.*, eds., *A Companion to the History of Modern Science*, Londres, Routledge, 1996, pp. 295-313.
Sloterdijk, Peter, *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*, Madrid, Siruela, 2007.
Smith, Adam, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* [1776], ed. de R. H. Campbell, y A. S. Skinner, Oxford, oup, 1976.

Smith, Leonard S., *Religion and the Rise of History. Martin Luther and the Cultural Revolution in Germany, 1760-1810*, Cambridge, James Clarke & Co, 2010.
Solano Rodríguez, Remedios, *La influencia de la Guerra de la Independencia en Prusia a través de la prensa y la propaganda: la forjadura de una imagen sobre España (1808-1815)*, Tesis de doctorado, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1998.
Solís, Ramón, *Un siglo llama a la puerta*, Madrid, Bullón, 1963.
Sotés Elizalde, María Ángeles, «Catecismos políticos e instrucción política y moral de los ciudadanos (siglos XVIII y XIX) en Francia y España», *Educación XX1*, revista de la Facultad de Educación de la Universidad de Navarra, núm. 12 (2009), pp. 201-218.
South American Emancipation. Documents, Historical and Explanatory Shewing the Designs wich have been in Progress and the Exertions made by General Miranda for the South American Emancipation, during the last twenty five years, Londres, R. Juigné, 1810.
Souvestre, Emilio, *El mundo tal cual será, traducido por un español del año 3000*, Barcelona, Bodin, 1846.
Soza, Felipe, «La historiografía latinoamericana», en Aurell, Jaume, Catalina Balmaceda, Peter Burke y Felipe Soza, *Comprender el pasado. Una historia de la escritura y el pensamiento histórico*, Madrid, Akal, 2013.
Späth, Jens, *Revolution in Europa 1820-1823. Verfassung und Verfassungskultur in den Königreichen Spanien, beider Sizilien und Sardinien-Piemont*, Köln, SH Verlag, 2012.
Sperber, Dan, *El simbolismo en general*, Barcelona, Anthropos, 1978.
Spiegel, Gabrielle M., «The Task of the Historian», *The American Historical Review*, vol. 114, núm. 1 (2009), pp. 1-15.
Starobinski, Jean, *1789, los emblemas de la razón*, Madrid, Taurus, 1978.
Stedman Jones, Gareth, *Languages of Class: Studies in English Working Class History, 1832-1982*, Cambridge, CUP, 1983.
———, *Lenguajes de clase. Estudios sobre la historia de la clase obrera inglesa (1832-1982)*, Madrid, Siglo XXI, 1989.
Steele, Arthur, *Flowers for the King: The Expedition of Ruiz and Pavón and the Flora of Peru*, Durham, NC, Duke University Press, 1964.
Stefano, Roberto Di, «Lecturas políticas de la Biblia en la revolución rioplatense (1810-1835)», *Anuario de Historia de la Iglesia*, núm. 12 (2003), pp. 201-224.
Steinmetz, Willibald, «La sémantique historique: problèmes théoriques et pratiques de recherche», *Passés Futurs*, núm. 5 (2019).
———, Freeden, Michael y Fernández-Sebastián, Javier, eds., *Conceptual History in the European Space*, Nueva York/Oxford, Berghahn, 2017.
———, Freeden, Michael, «Introduction. Conceptual History: Challenges, Conundrums, Complexities», en Steinmetz, Willibald, Michael Freeden y Javier Fernández-Sebastián, eds., *Conceptual History in the European Space*, Nueva York/Oxford, Berghahn, 2017, pp. 1-46.
———, Holtey, Ingrid y Haupt, Heinz-Gerhard, eds., *Writing Political History Today*, Fráncfort del Meno/Nueva York, Campus Verlag, 2013.
Stern, Steve J., *Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest: Huamanga to 1650*, Madison, University of Wisconsin Press, 1982.

Stráka, Tomás, *La voz de los vencidos. Ideas del partido realista de Caracas, 1810-1821*, Caracas, Bid & Co., 2007.
Strub, Christian, «Band, Kette», en Ralf Konersmann, ed., *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007, pp. 23-34.
Stuven, Ana María, «Los límites de la polémica: *Sociabilidad chilena* por Francisco Bilbao», en *La seducción de un orden. Las élites y la construcción de Chile en las polémicas culturales y políticas del siglo XIX*, Santiago de Chile, Universidad Católica de Chile, 2000, pp. 251-282.
Suárez Cortina, Manuel, coord., *La redención del pueblo: la cultura progresista en la España liberal*, Santander, Universidad de Cantabria, 2006.
———, ed., *Europa del sur y América latina. Perspectivas historiográficas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2014.
Subercaseaux, Bernardo, *Cultura y sociedad liberal en el siglo XIX. Lastarria: ideología y literatura*, Santiago de Chile, Aconcagua, 1981.
Subrahmanyam, Sanjay, «On World Historians in the Sixteenth Century», *Representations*, núm. 91, (2005), pp. 26-57.
Sweetser, Eve E., *From Etymology to Pragmatics. Metaphorical and Cultural Aspects of Semantic Structure*. Cambridge, CUP, 1990.
Syrjämäki, Sami, *Sins of a Historian. Perspectives on the Problem of Anachronism*, Tampere, Tampere University Press, 2011.
Szacki, Jerzy, *Tradycja*, Varsovia, Panstwowe Wydawnictwo Naukowe, 1971.
———, «Tipologia della Tradizione», *Intersezioni. Rivista di storia delle idee* 5 (1985), pp. 221-249.
Talmon, Jacob L., *Mesianismo político. La etapa romántica*, Ciudad de México, Aguilar, 1969.
Tamm, Marek, ed., *Afterlife of Events: Perspectives on Mnemohistory*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2014.
———, Olivier, Laurent, eds., *Rethinking Historical Time. New Approaches to Presentism*, Londres, Bloomsbury Academica, 2019.
Tang de Estrada, Dorothy, «Los catecismos políticos, de la Revolución francesa al México independiente», en Alberro, Solange, *et al.*, coords., La *Revolución francesa en México*, Ciudad de México, El Colegio de México, 1992, pp. 65-80.
Taylor, Charles, *Hegel*, Cambridge, CUP, 1975.
———, *Imaginarios sociales modernos*, Barcelona, Paidós, 2006.
Tejado, Gavino, *El catolicismo liberal*, Madrid, Librería Católica Internacional, 1875.
Tenorio Trillo, Mauricio, «Essaying the History of National Images», en Thurner, Mark y Andrés Guerrero, eds., *After Spanish Rule. Postcolonial Predicaments of the Americas*, Durham y Londres, Duke University Press, 2003, pp. 57-86.
———, *Historia y celebración. México y sus centenarios*, Ciudad de México, Tusquets, 2010.
Teresa de Mier, fray Servando, *Carta de un americano al Español sobre su número XIX*, Londres, 1811.
———, [bajo el pseudónimo de José Guerra], *Historia de la revolución de la Nueva España, antiguamente Anáhuac*, Londres, Imprenta de Guillermo Glindon, 1813.
———, *Memoria político-instructiva enviada desde Filadelfia a los gefes del Anáhuac llamado por los españoles Nueva España*, Ciudad de México, 1822, 2ª ed.

Teresa de Mier, fray Servando, *Escritos inéditos*, ed. de J. M. Miquel y H. Díaz Thomé, Ciudad de México, El Colegio de México-Centro de Estudios Históricos, 1944.
———, *Ideario político*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1978.
———, *Escritos inéditos*, Ciudad de México, INEHRM, 1985.
Ternavasio, Marcela, *Gobernar la revolución. Poderes en disputa en el Río de la Plata, 1810-1816*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007.
Thagard, Paul, *Conceptual Revolutions*. Princeton, NJ, Princeton University Press, 1992.
Thibaud, Clément, *Repúblicas en armas. Los ejércitos bolivarianos en la guerra de Independencia en Colombia y Venezuela*, Bogotá, Planeta, 2003.
———, «De l'Empire aux États. Le fédéralisme en Nouvelle Grenade (1780-1853)», *Anuario de Estudios Bolivarianos*, XII, núm. 13 (2006), pp. 135-175.
———, «Ejércitos, guerra y la construcción de la soberanía: el caso grancolombiano», en Mc Evoy, Carmen y Ana María Stuven, eds., *La República Peregrina: Hombres de armas y letras en América del Sur, 1800-1884*, Lima, IFEA-IEP, 2007, pp. 171-191.
———, «Federalismo-Colombia», *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850*, vol. I.
———, «*Salus populi*: Imaginando la reasunción de la soberanía en Caracas, 1808-1810», en Breña, R., ed., *En el umbral de las revoluciones hispánicas: el bienio 1808-1810*, Ciudad de México, El Colegio de México-CEPC, 2010, pp. 335-363.
———, «La ley y la sangre. La "guerra de razas" y la constitución de la América bolivariana», *Almanack*, núm. 11 (2011), pp. 5-23.
Thjulen, Lorenzo Ignacio, *Nuevo vocabulario filosófico-democrático, indispensable para todos los que deseen entender la nueva lengua revolucionaria*, ed. de Gonzalo Capellán de Miguel, San Millán de la Cogolla, Cilengua-Fundación San Millán de la Cogolla, 2017.
Thompson, Edward P., *The Making of English Working Class*, Londres, V. Gollancz, 1963.
———, *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Barcelona, Crítica, 1989, 2 vols.
———, *Customs in Common*, Londres, Merlin, 1992.
———, «Reception Theory and the Interpretation of Historical Meaning», *History and Theory*, vol. 32, núm. 3 (1993), pp. 248-272.
———, *Costumbres en común*, Barcelona, Crítica, 1995.
Thurner, Mark, «After Spanish Rule. Writing Another After», en Thurner Mark y Andrés Guerrero, eds., *After Spanish Rule. Postcolonial Predicaments of the Americas*, Durham, NC/Londres, Duke University Press, 2003, pp. 12-57.
———, *From Two Republics to One Divided. Contradictions of Postcolonial Nationmaking in Andean Peru*, Durham, NC, Duke University Press, 2006.
——— y Guerrero, Andrés, eds., *After Spanish Rule. Postcolonial Predicaments of the Americas*, Durham, NC/Londres, Duke University Press, 2003.
Tocqueville, Alexis de, *Œuvres Complètes*, París, M. Lévy Frères, 1864-1867.
———, *De la démocratie en Amérique* [1835 y 1840], París, Robert Laffont, 1986.
Toews, John, «Intellectual History after the Linguistic Turn: The Autonomy of Meaning and the Irreducibility of Experience», *The American Historical Review*, vol. 92, núm. 4 (1987), pp. 879-907.
Torrecilla, Jesús, «La luz de la nación en las *Cartas Marruecas*», en Rubia Prado, Francisco de la y Jesús Torrecilla, eds., *Razón, tradición y modernidad: re-visión de la Ilustración hispánica*, Madrid, Tecnos, 1996, pp. 271-297.

Torrecilla, Jesús, *España al revés. Los mitos del pensamiento progresista (1790-1840)*, Madrid, Marcial Pons, 2016.
Torrente, Mariano, *Historia de la revolución hispanoamericana*, 1829-1830, Madrid, Imprenta de Moreno, 1830, 3 vols.
Torres y Peña, José Antonio, *Santafé Cautiva* [1816], Bogotá, Imprenta Nacional, 1902.
———, *Memorias sobre los orígenes de la independencia nacional*, Bogotá, Editorial Kelly, 1960.
Tucker, Aviezer, «Historiographic Ancients and Moderns: The Difference between Thucydides and Ranke», en Lianeri, Alexandra, ed., *Knowing Future Time In and Through Greek Historiography*, Berlín/Boston, De Gruyter, 2016, pp. 361-384.
Tushnet, Mark, «The Concept of Tradition in Constitutional Historiography», *William and Mary Law Review* 29/1 (1987).
Ugarte, Manuel, *El porvenir de América española*, Valencia, Sempere, 1911.
Ullmann, Stephen, *Semántica. Introducción a la ciencia del significado*, Madrid, Aguilar, 1965.
Unamuno, Miguel de, *Obras Completas*, ed. de M. García Blanco, Madrid, Escelicer, 1966.
———, *En torno al casticismo* [1895], ed. de Jon Juaristi, Madrid, Biblioteca Nueva, 1996.
Uribe-Urán, Víctor M., ed., *State and Society in Spanish America during the Age of Revolution*, Wilmington, Del., Scholarly Resources, 2001.
Uribe Vargas, Diego, comp., *Las constituciones de Colombia*, Madrid, Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1985.
Valle, José Cecilio del, *Obras escogidas*, ed. de Mario García Laguardia, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1982.
Valle, Rafael Heliodoro, comp., *La anexión de Centro América a México (Documentos y Escritos de 1821)*, Ciudad de México, Publicaciones de la Secretaria de Relaciones Exteriores, 1924-1949, 6 vols.
Vallespín, Fernando, ed., *Historia de la teoría política*, Madrid, Alianza, 1990-1993, 6 vols.
Valverde, Carlos, ed., *Obras Completas*, Madrid, BAC, 1970.
Van Young, Eric, «Was There an Age of Revolution in Spanish America?», en Uribe-Urán, Víctor M., ed., *State and Society in Spanish America during the Age of Revolution*, Wilmington, Del., Scholarly Resources, 2001, pp. 219-247.
———, *La otra rebelión. La lucha por la independencia de México, 1810-1821*, Ciudad de México, FCE, 2006.
———, «La época de la revolución atlántica: comparaciones entre México, Estados Unidos y Francia», en Chartier, Roger, Robert Darnton, Javier Fernández Sebastián y Eric van Young, *La Revolución francesa: ¿matriz de las revoluciones?*, Ciudad de México, Universidad Iberoamericana, 2010, pp. 225-274.
Vanegas, Isidro, «De la actualización del poder monárquico al preludio de su disolución: Nueva Granada,1808-1809», en Breña, R., *En el umbral de las revoluciones hispánicas: el bienio 1808-1810*, Ciudad de México, El Colegio de México-CEPC, 2010, pp. 365-397.

Vanegas, Isidro, «Revolución: la palabra, el acontecimiento, el hito fundador (Nueva Granada, 1780-1839)», *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 39/1 (2010), pp. 85-104.
———, «El rey ante el tribunal de la revolución: Nueva Granada 1808-1819», *Historia y sociedad* (Medellín, Colombia), 31 (2016), pp. 17-47.
———, ed., *Revolución Neogranadina: la feliz catástrofe. El siglo diecinueve colombiano*, Bogotá, Ediciones Plural, 2017.
Varela, Javier, «La idea de pueblo en la Ilustración española», Ínsula, núm. 504, 1988.
———, «The Image of the People in Spanish Liberalism, 1808-1848», en *Iberian Studies*, University of Keele, vol. 18/1 (1989), pp. 1-24.
Varela Suanzes-Carpegna, Joaquín, coord., *Álvaro Flórez Estrada (1766-1853). Política, Economía, Sociedad*, Oviedo, Junta General del Principado de Asturias, 2004.
Vargas Ugarte, Rubén, *La carta a los españoles americanos de don Juan Pablo Viscardo y Guzmán*, Lima, Librería e Imprenta Gil, 1964.
Varona, Alberto J., *Francisco Bilbao, revolucionario de América*, Buenos Aires, Excelsior, 1973.
Vásquez Zoraida, Josefina, coord., *Interpretaciones del siglo XVIII mexicano. El impacto de las reformas borbónicas*, Ciudad de México, Nueva Imagen, 1992.
Vázquez García, Francisco, *La filosofía española: herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*, Madrid, Abada, 2009.
Vázquez Olivera, Mario, *El Imperio Mexicano y el Reino de Guatemala. Proyecto político y campaña militar, 1821-1823*, Ciudad de México, FCE, 2009.
Veit-Brause, Irmline, «The Interdisciplinarity of History of Concepts. A Bridge between Disciplines». *History of Concepts Newsletter*, 6 (2003), pp. 8-13.
Velázquez Castro, Marcel, «Nación-Perú», *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850*, vol. I.
Veneros Ruiz-Tagle, Diana, «República-Chile», en *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850*, vol. I.
Verdelho, Telmo, *As Palavras e as Ideias na Revolução Liberal de 1820*, Coímbra, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1981.
Versény, Adam, *El teatro en América Latina*, Cambridge, CUP, 1996.
Veyne, Paul, *Cómo se escribe la historia. Ensayo de epistemología*, Madrid, Fragua, 1972.
Vicuña, Pedro Félix, *El porvenir del hombre o Relación íntima entre la justa apreciación del trabajo y la democracia*, Valparaíso, Imprenta del Comercio, 1858.
Vidal, Cécile, «La nouvelle histoire atlantique», *La Revue Internatioonale des livres & des idées*, núm. 4, 2008, pp. 23-28.
Vidaurre, Manuel L. de, *Cartas americanas políticas y morales, que contienen muchas reflecciones* [sic] *sobre la guerra civil de las Américas*, Filadelfia, Juan F. Hurtel, 1823.
Vieira, Antonio, *Obras escolhidas*, Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1953.
Villanueva, Joaquín Lorenzo, *Catecismo del Estado según los principios de la religión*, Madrid, Imprenta Real, 1793.
———, *Las angélicas fuentes o El tomista en las Cortes*, [Cádiz, 1811], Madrid, Imp. de Álvarez, 1849.
Villaurrutia, Marqués de, *Fernando VII, rey constitucional. Historia diplomática de España de 1820 a 1823*, Madrid, Francisco Beltrán, 1922.

Villaverde, María José y Castilla, Francisco, eds., *La sombra de la leyenda negra*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2016.
Vin, José de, *Las medallas parlantes o el porvenir*, Madrid, La Ilustración, 1847.
Viñao, Antonio, «La educación cívica o del ciudadano en la Ilustración española: entre la tradición republicana y el liberalismo emergente», *Res pública*, núm. 22, 2009, pp. 279-300.
Virno, Paolo, *When the Word Becomes Flesh. Language and Human Nature*, Cambridge, Mass., MIT Press, 2015.
Viscardo y Guzmán, Juan Pablo, *Carta dirigida a los españoles americanos por uno de sus compatriotas* [1791], Londres, P. Boyle, 1801.
———, *Carta dirigida a los Españoles Americanos* [1799, 1801], en *OC*, Lima, Banco de Crédito del Perú, 1988.
———, *Carta dirigida a los Españoles Americanos*, ed. de David A. Brading, Ciudad de México, FCE, 2004.
Voltaire, *Complete Works of Voltaire*, Oxford, Voltaire Foundation, 2008-2014.
Vörös, László, «The Social Function of Historical Knowledge and Scholarly History Writing in the 21st Century», *Historický Časopis*, vol. 65, núm. 5 (2017), pp. 785-797.
Vyvyan, Evans, *The Structure of Time: Language, Meaning and Temporal Cognition*, Ámsterdam/Filadelfia, John Benjamins Publishing Company, 2004.
Wagner, Peter, «"An Entirely New Object of Consciousness, of Volition, of Thought": The Coming into Being and (Almost) Passing Away of "Society" as a Scientific Object», en Lorraine Daston, ed., *Biographies of Scientific Objects*, Chicago, University of Chicago Press, 2000.
Walker, Geoffrey J., *Política española y comercio colonial, 1700-1789*, Barcelona, Ariel, 1979.
Wallerstein, Immanuel *et al.*, *Open the Social Sciences. Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences*, Stanford, Stanford University Press, 1996.
Walton, W., *Constitution of the United Provinces of South America, framed, sanctioned, and ordered to be published by the Sovereign and General Constituent Congress, on the 22 April, 1819, together with the Declaration of Independence, Manifesto, &c.*, Londres, Hay and Turner, 1819.
Walzer, Michael, «On the Role of Symbolism in Political Thought», *Political Science Quarterly*, LXXXII/2 (1967).
Wasserman, Fabio, «La Revolución de Mayo y sus metáforas en el Bosquejo del Deán Funes», ponencia presentada en el VII Seminario Argentino-Chileno y I Seminario Cono Sur, titulado «El Cono Sur frente al Bicentenario (1810-2010)», Mendoza (Argentina), Centro de Estudios Trasandinos y Latinoamericanos-Facultad de Ciencias Políticas y Sociales Universidad Nacional de Cuyo, 2004 (en línea).
———, «Historia-Argentina/Río de la Plata», *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850*, vol. I.
———, «Liberal-Liberalismo-Argentina», *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850*, vol. I.
———, *Entre Clío y la Polis. Conocimiento histórico y representaciones del pasado en el Río de la Plata (1830-1860)*, Buenos Aires, Teseo, 2008.
———, ed., *El mundo en movimiento. El concepto de revolución en Iberoamérica y el Atlántico Norte (siglos XVII-XIX)*, Buenos Aires, Editorial Miño y Dávila, 2019.

Wasserman, Fabio, ed., *Tiempos críticos. Historia, revolución y temporalidad en el mundo iberoamericano (siglos XVIII y XIX)*, Buenos Aires, Prometeo, 2020.

——— y Fernández Sebastián, Javier, coords., «Experiences of Time in the Ibero-American World, Eighteenth and Nineteenth Centuries», *Contributions to the History of Concepts*, vol. 11, núm. 2 (2016), pp. 43-132.

——— y Pimenta, João Paulo coords., «Experiencias de tiempo en los siglos XVIII y XIX iberoamericanos. Un abordaje desde la historia conceptual», *Almanack*, núm. 10 (2015), pp. 233-366.

Weber, Max, «"Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis» [1904], *Gesammelte aufsätze zur Wissenschaftlehre*, Tubinga, J. C. B. Mohr, 1968.

———, *Sobre la teoría de las ciencias sociales*, ed. de M. Faber-Kaiser, Barcelona, Península, 1971.

Weber, Susanna, *Innovation. Zur Begriffsgeschichte eines modernen Fahnenworts*, Baden-Baden, Tectum, 2018.

Weick, Elke, *Zeit, Wandel und Transformation. Elemente einer post-modernen Theorie der Transformation*, Múnich, Rainer Hampp, 1998.

Weingart, Peter, ed., *Grenzüberschreitungen in der Wissenschaft. Crossing Boundaries in Science*, Baden-Baden, Nomos, 1995.

Weinrich, Harald, *Lenguaje en textos*, Madrid, Gredos, 1981.

Wertsch, James V., «Deep Memory and Narrative Templates: Conservative Forces in Collective Memory», en Assmann, Aleida y Linda Shortt, eds., *Memory and Political Change*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2012, pp. 173-185.

Whatmore, Richard, *What is Intellectual History*, Cambridge, Polity Press, 2016.

White, Hayden, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, Ciudad de México, FCE, 1992.

Whitehead, Alfred North, *Process and Reality*, Nueva York, Free Press, 1979.

Williams, Raymond, *Keywords. A Vocabulary of Culture and Society*, Londres, Fontana Press, 1976.

Wilson, Major L., «The Concept of Time and the Political Dialogue in the United States, 1828-1848», *American Quarterly*, vol. 19, núm. 4 (1967), pp. 619-644.

Wilson, Timothy H., «Foucault, Genealogy, History», *Philosophy Today* 39/2 (1995), pp. 157-170.

Wineburg, Samuel, *Historical Thinking and Other Unnatural Acts*, Filadelfia, Temple University Press, 2001.

Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, ed. bilingüe de A. García Suárez y U. Moulines, Barcelona, Crítica, 1988.

Wittkau, Annette, *Historismus: Zur Geschichte des Begriffs und des Problems*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.

Wolin, Richard, «"Modernity": The Peregrination of a Contested Historiographical Concept», *American Historical Review*, 116/3 (2011), pp. 741-751.

Wood, Gordon S., *The American Revolution. A History*, Nueva York, The Modern Library, 2002.

Wright, James D., ed., *Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, Ámsterdam, Elsevier, 2015.

Wright, Julian, *Socialism and the Experience of Time: Idealism and the Present in Modern France*, Oxford, OUP, 2017.

Wright, Julian, y Fryxell, Allegra, eds., *Time on a Human Scale. Experiencing the Present in Europe, 1860-1930*, Londres, The British Academy (en prensa).

Yavar, Aldo, «Historia-Chile», en *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850*, vol. I.

Yun Casalilla, Bartolomé, *Los imperios ibéricos y la globalización de Europa (siglos XV a XVII)*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2019.

Zahler, Reuben, *Ambitious Rebels: Remaking Honor, Law, and Liberalism in Venezuela, 1780-1850*, Tucson: University of Arizona Press, 2013.

Zammito, John M., «Review Article. History/Philosophy/Science: Some Lessons for Philosophy of History», *History and Theory*, 50 (2011).

Zavala, Iris M., *Masones, Comuneros y Carbonarios*, Madrid, Siglo XXI, 1971.

Zavala, Lorenzo de, *Ensayo histórico de las revoluciones de Mégico desde 1808 hasta 1830*, París, Impr. P. Dupont et G. Laguionie, 1831, vol. 2: Nueva York, Imprenta Elliot & Palmer, 1832, 2 vols.

———, *Ensayo histórico de las revoluciones de México desde 1808 hasta 1830* [1831], Ciudad de México, Manuel N. de la Vega, 1845, 2 vols.

Zea, Leopoldo, *El positivismo en México. Nacimiento, apogeo y decadencia*, Ciudad de México, FCE, 1968.

———, *Filosofía de la historia americana*, Ciudad de México, FCE, 1978.

Zemon Davis, Natalie, «What is Universal about History?», en Budde, Gunilla, Sebastian Conrad y Oliver Janz, eds., *Transnationale Geschichte. Themen, Tendenzen und Theorien*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 2006.

Zermeño Padilla, Guillermo, *La cultura moderna de la historia. Una aproximación teórica e historiográfica*, Ciudad de México, El Colegio de México, 2002.

———, «América-México», *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850*, vol. I.

———, «Civilización-México/Nueva España», en *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos fundamentales, 1770-1870*, tomo II, vol. 1.

———, «Historia, experiencia y modernidad en Iberoamérica, 1750-1850», en *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850*, vol. I, pp. 551-579.

———, «Revolución-México/Nueva España», en *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos fundamentales, 1770-1870*, tomo II, vol. 9.

———, «Sobre la condición postnacional en la historiografía contemporánea: el caso de *Iberconceptos*», en Fernández Sebastián, Javier y Gonzalo Capellán de Miguel, eds., *Conceptos políticos, tiempo e historia. Nuevos enfoques en historia conceptual*, Santander, McGraw Hill-Ediciones Universidad de Cantabria, 2013, pp. 463-489.

———, *Historias conceptuales*, Ciudad de México, El Colegio de México, 2017.

Zerolo, Elías, *Diccionario enciclopédico de la lengua castellana*, París, Garnier hermanos, 1895, 2 vols.

Zheng, Hangsheng, «On Modernity's Changes to "Tradition": A Sociological Perspective», *History and Theory* 51/4 (2012), pp. 106-107.

Zúñiga, Marcela, «Catecismos jacobinos: Una trayectoria inquisitorial en Puebla de los Ángeles», *Nuevo Mundo / Mundos Nuevos*, Coloquios 2007, (en línea).

LISTADO DE TABLAS E ILUSTRACIONES

TABLAS

ILUSTRACIONES

ÍNDICE GENERAL

El Atlántico Ibérico en la modernidad euroamericana

Lenguajes, tiempos, revoluciones
Un nuevo lenguaje para la política

Nuevo tiempo / Tiempo nuevo

Historia conceptual en el Atlántico ibérico. Lenguajes, tiempos, revoluciones, de Javier Fernández Sebastián, se terminó de imprimir y encuadernar en diciembre de 2020 en los talleres de Digital Agrupem, avenida de la Industria, 6-8, nave 28; 28108 Alcobendas (Madrid). En su composición, realizada en el Departamento de Integración Digital del FCE por Juliana Avendaño López, se utilizaron tipos New Aster LT Std. La edición al cuidado de Marta Comesaña y Anna Grifi consta de 800 ejemplares.